



1

$$\frac{2}{50}$$

1192

بسم الله الرحمن الرحيم
الله لا اله الا هو الحي القيوم

الله لا اله الا هو الحي القيوم

وَح ۱۱۱

Süleymaniye U. Kütüphanesi

KUSH 1

Н. Н. Н. Н.

Yeni

Eski Kayıt No.

1192

تخصيص الشخص بهذه الاسماء اي الله والرحمن والرحيم ليعلم العارف ان المستحق
لان يستعان به في جميع الامور وهو المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها
عاجلا واجلا جليلا وخيرا فيتوجه لبشرائه الى جناب القدس ويمسك بحبل
التوفيق ويستغفر بذكره والاعتماد به عن غيره وبما على الصفة والعالم
في الصفة هو العالم في الموصوف وقال الاخفش العالم فيها معنوي وهو كونها يتبعها
ويكون نصيبها على افعالها ورغبتها على تقدير هو الله الذي اريد في التسمية
بالتي هي منتجة الكلام اقتضاء لما ورد في الاخبار ومتابعة الكلام الملك الجبار واداء
لبعض حقوق المستغفرت من ضرر وبالحسان التي من حملها التوفيق لمثل ذلك الله
الذي صنف العظم الشأن وقد دل على التوفيق والاختصاص على اختصاصه من
المستلزم لاختصاصه لما ذكرنا حقيقة على قاعدة اهل التحقيق الادعاء كما هو مستحب
اهل الاعتزال لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم فخرج عما مد الله العباد لكن لما
كان لا قدره والتكليف من الله كان لما مد الله حقيقة الله ادعاء معنى الله كل
الحمد لا يشترك فيه على الحقيقة سواء لانه المنعم بالذات والملك على الاطلاق فان
قيل قولنا الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع ما مد الله ولا يلزم منه صدور الحمد منا
حتى يلزم ان نكون حامدين قلنا بان الاخبار من الثبوت حمدا وهو وصف بالجميل
على جهة التعظيم والتبجيل فعلم هذا التقدير كفا من الحامدين وانما ترك العاطف لئلا يشوب
بالتبعية فيقال بالتسوية لان الضرر في حق الحمد ايضا اي كما ورد في حق التسمية
كقولهم كل امرئ ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اجرم ورفعه بالابتداء وخبره
له واللام متعلقه المحذوف اي واجب او ثابت واصلة النصب على انه مصدر

الثناء شرف النفس يقال
التي عليه ترشده ونفسه حرمها
ومحبة واتى

عامة هذا التمدد
عامة هذا التمدد

مصدر فعل محذوف اي الحمد وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثبوت له دون
تجده وحدوده وهو من المصادر التي ينصب بافعال صفة لا يكاد يستعمل معها الفعل
كشكر او كثر اي اشكر وشكر او نما سبحك اي سبح بحمادك ومعاد الله اي عود معاذ الله
ويكون ذلك الدال باتباع الدال اللام وبضم اللام تنزيها لها من حيث انها تستعمل معا
منه كلمة واحدة ويكون نصيب الدال على افعالها المتوحد بجلالاته وكما لصفات ضمن
الخطبة معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات والوحدة والجلال والتعظيم
والكمال غاية لبراهمة الاستعمال البراهمة الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله سهل
الشيء اوله يعني اذا كان اول الخطبة على وجه يستعمل بالتعظيم الى المقاصد كانت تلك
الخطبة فائقة على الخطبة الغير المشتملة على ذلك فعلى هذا لا يكون باسم الله لبراهمة الاستعمال
ومع كون الله متوحد بجلالاته وكما لصفات ان لا يوجد في غيره من الصفات
كما قهرته ولطفه سلبية وثبوت قديمه وصفات غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله
متوحد بجلالاته وكما لصفات ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته
لذاته بخلاف وحدة غيره المستفاد منه الجلال مصدر تكمل ان يكون في معناه
فيكون اضافة الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام وتكمل ان يكون بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة
المذكورة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد بذاته
الجليلة وكذا قوله وكما لصفات اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة من قبيل الاضافة
بمعنى اللام ولما بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلالاته اما صفة التوحد واما صفة السلبية
مثل ان لا يكون جسم ولا جساميا ولا جوهر ولا عرضا ولا متغيرا ولا متبعضا

ح

وغير ذلك من السلوك والبراد كمال صفاته اما صفات اللطف والصفه النبويه مثل
 العلم والقدرة والحياة وغير ذلك فلو لم يتصف بها لكانت صفات كماله من البر والبر
 وهي خاص كماله لا تضاف اليها من ايات حدوث فلا يتصف بها فان قيل
 لا يجوز اضافة الذات الى الصفة الذي يعود الى الله في قوله كماله لانه اذا اضيف اليه
 ان يكون ذاته غير نفسه لان المضاف غير المضاف اليه قلنا الصفة يعود الى لفظ الله لا الى
 فاذا جاز ان يكون ذاته غير اسمه المتقدس في نفوس الجبروت من قدس في الارض اذا ذبح
 وابعد يقال قدس في الارض لان مظهر الشريعة في القدر والقدرة والطهارة والتفكير
 وذلك في حق العبد تنزيه عن كبر الشبهات المتقدس في اللغة هو المكان الذي يظهر فيه نفوس
 جمع نفوس وهو صفة قائم بالغير محموله بالمواظفة على منوعة النفوس وصفات شريفة
 من النفس واليقال في وصف الشئ ما فيه من المذهب كماله في اللغة والفرق بينه وبين
 الصفة ان النفس لا بد ان يكون محمولا على منوعة بالمواظفة بخلاف الصفة فعلم ان بينهما
 عموما وخصوصا مطلقا لان كل صفة بخلاف العكس في الجبروت والنفوس
 واحد وهو الغفلة غير ان فيه شيئا من المبالغة الدالة على زيادة اللفظ وفي اصطلاح الكلام
 عبارة عن الصفات ان اللامات عبارة عن الذات فالإضافة في نفوس الجبروت اضافة المسمى
 اسم اذا حملت على معناه الاصطلاحي ويجوز ان يكون من جبره اذا اتى التقييد ويجوز ان يكون
 من جبره كما اذا ذكره على ارادة عن شوايب النفس متعلقا بالمتنزه عن شائبة وهي
 الخالصة وسماه اي علاما بالنقص والصلوة بالرفع عطف على الجبروت وفي الصلوة على محمد
 عليه السلام اللهم عظمه في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابتداء شريعته وفي الآخرة
 شفعة في امته وشفقة اوجه ومثوبته والصلوة تحقق بالرسول لا يقال على غيره الا على

قوله قلنا الخ هذا الجواب
 فاسد لانه يلزم منه ان
 الاله ذات لفظه الجلالة
 في انه يقال ذات زيد
 بمعنى عينه ونفسه لذاته
 سار

على سبيل التبعية كما يقال والصلوة على محمد وآله والصلوة فقله من صلى اذا ادعى
 كالزوجة من زك كسبت بالواو وعلى لفظ المنع وهو ضد الرقيق والعرب يسمون الالف
 الى الواو وانما سمي الفعل المخصوص بالتمسك على الدعاء وقيل اصل صلى على تحري الصلوة
 لان المفعول يفعل في ركوعه وسجوده واشتهر هذا اللفظ في المنع الك وعدم الشهادة في الاول وانما
 يسمي الدعاء مفعولا تشبيها له في كونه بالركوع والساجدة على بيته والبنى الهمة
 عند البعض على وزن فاعيل بمعنى مفعول كسر العين بفتح بنى عن الله وقيل فاعيل
 بمعنى مفعول بفتح العين اي المبني ببناء الله بالياء وكلا المعنيين صحيح لان النبي عليه السلام
 جبر على الله لان الله اخبره بالياء والكثرون على انه غير مهور من النبوة وهي الارتقاء
 لانه مشرف على جميع الخلق ويقال البناء هو الطريق الواضح يسهل بذلك لا يحيط الحق
 الى الله والفرق بين الرسول والبنى ان الرسول رسل الخلق بالرسالة جبر على عم اليه
 او مجاورته شفا كما كونه عليه السلام والبنى الذي يكون نبوته الهاما او مائلا فكل رسول بنى
 كيوثق عليه السلام وليس كل بنى رسولا وعلمنا ان النبي عليه السلام علماء امة كانباء
 بنى اسرائيل ولم يقل كل سليل اسرائيل محمد المويده عطف بيان من النبي ان النبي اسم عام
 مشتمل الكل في بنى اسرائيل ومفناه البليغ في كونه محمودا لان وزن التفعيل للمبالغة
 والتكثير وهو الذي حمدت عقائده وافعاله واقواله واحواله واخلاقه بساطع حجج من
 اضافة الصفة الى الموصوف ان حجة الظاهرة وواضح بينا في جميع بيته وفي فعله
 من البيان لانه اذ افاضه بظواهر الحق من الباطل قيل فاعيل من البين اذ ياتي الفصل
 بين الصادق والكاذب وعلمه واصحابه وعلى الموطوف على محمد وال الا لا يتعمل
 الا في الاشرف والامم يستعمل في الاشرف وغيره يقال اي بيت رسول الله عم

قبح انكره

كما قيل في الصلوة على محمد وآل بيته ويقال له الحجاز ولا يقال له الحجاز فان قيل
 كيف قال الله تعالى فاعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا يتصور في كنفنا الشرف
 في الحجاز باعتبار الدنيا لا باعتبار الآخرة اختلف العلماء في الفارق بعضهم صله
 من مرتين قلبت الثانية الفاكوزها والفتاح ما قبلها كما في آدم اصله دم من مرتين
 وقال بعضهم انها منقلبة عن داو اصله اول من ال يول لان الانسان يول الى الله
 ثم قلبت الواو الفاكوزها والفتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء اصله
 ال لان تصغيره اهيل قلبت الهاء منه لتعرب مخارجها كما قلبت الهمة ما في
 قولهم هراق اصل اراق الاصحاب جمع صبي والصبي جمع الصاحب من صبي صحبة
 وصحابة بالفتح باده طريق الحق وحجته باده جمع ما داي الدين الحق ان ثبت الذي
 لا يسوع انكاره يعلم الاعيان ان ثبته والافعال الضابط والاقوال الصادقة من
 قولهم حق الاحراف ثابت ومنه ثوب حقوق محكم النسخ وحجته بضم الحاء جمع حاجي
 وهو من الحماية بكسر الحاء اي حافظ طريق الحق وبعد اي بعد الحج والصلوة
 على رسوله فان مبنى علم الشرائع والاحكام دخلت الهاء بعد بعد لمظنة اما
 قبل الشرائع جمع شريعة ومعنى شريع الله لعباده من الدين وفروعه والاحكام
 جمع احكام وهو الاثر الثابت بالشيء كجواز الفساد والحكم والحرمة وانما قل
 مبنى علم الشرائع والاحكام هو علم التوحيد والصفات لان العلوم الشرعية خمسة علم
 الكلام والتفسير والحديث والفقه واصول الفقه وكلها متنوعة على علم التوحيد
 والصفات اما التفسير فظ لان البحث فيه من حوال كلام الله متفرع على ذاته
 واما الحديث فلان البحث فيه عن احوال النبي ومواقفه متفرع على معرفة النبي

بعد

النبي على السلام المتوقفة على هذا العلم واما اصول الفقه فلان البحث فيه عن الاصول السميعة
 التي في الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث الاتفاق على الاحكام فهي اجوبة على
 الكتاب واما اصول الفقه فمبنى على اصوله واساسه قواعد الاسلام والقواعد
 جمع قاعدة وهي الاساس صفة غالبية من القواعد في الثبات والصفة الغالبة تذكر
 بلا موصوف كالنظية والذنية هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام صفة علم
 اسم مفعول من وسمه لبيد وسماوثة اذا اشر فيه بسمه وكى قوله هو علم التوحيد
 والصفات الى ان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته والمردم القواعد نفس الاعتقاد
 دون العمل المنجى عن غيب الشكوك وظلمات الاوامم المنجى صفة بعد صفة واللام في ظلمات
 تضم وقد يكون باسكان اللام تخفيفا وفيه لغة اخرى فتح اللام وانما قال غيب الشكوك
 وظلمات الاوامم ولم يقل ظلمات الشكوك غيب الاوامم لان الغيب مذهب جمع غيب
 وفي الظلمات الشديدة والشك الشديد بالنسبة الى الوهم لعدم زواله بالبراهين
 القطعية بخلاف الوهم ولهذا لم يعكس الهم قوله المنجى عن غيب الشكوك وظلمات الاوامم
 اشارة الى بيان الحاجة بغير ان فائدة النجاة عن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف
 المعانين بقدرته بتحصيل علم الكلام على الاجابة التي تقطع كلام المعانين بالكلية وعن
 ظلمات الواردة عليه من طرف المشبوشين ومن بيان الموضوع والحاجة يعلم بان
 ما يمتنع به علم باحث عن ذات الله وصفاته ومن شأنه الاقدار على اثبات القواعد
 الدينية بامير ادب ودرع شبه وانما اختصر المسح بالقواعد للامم الاوامم باليوتم في
 به اللوح الذي يكتب ومظهر البناء لانه مما يوتم به ومظهر البناء الجبل الذي يقدر به
 البناء الهام اي الكبير قدوة علماء الاسلام نجم الله والدين الدين والشرعية

الاشياء على وجه الدقة وفي ذكر التدقيق بعد ذكر التحقيق تارة لطيف انحرار يرى تهذيب الكلام
 فيما يقصد من المسائل وتفسير المقاصد والتفصيل بالغة الفسوف ويكشف ما غطى فيه كاشف
 لاشبهه فيه بعد تمهيد ايسر وتكثير الخواص مع جريدي تجريد عن الحشوية والتجريد لتكثير العمل
 اذا جردت الى جردته اذا خرجت من فروعها وطوى كاشف عما يشك في المال هو كاشف عن
 الاثر اخص الكاشف بابين الخاص والاضلع وطوى فلان من شئ اذا قطعه وطوى كاشف
 عن الاراد اذا اضرت واستمرت والمقال منقول من القول للمنفعة القول في الصحاح قال يقول
 قولاً ومقالاً وما ينفى مكان القول زمانه فيجوز ان يكون منافع المصدر على ايراد اسم
 المفعول فيجوز ان يكون بمعنى مكان القول زمانه ومحل على سبيل المجاز ومتجافيا اي
 متباعد عن جرد الاقتصار والاطنا في الاخلال الاقتصار بالتوسط وغاية الاطنا
 ما ينفى الى الامكان غاية الايمان ما ينفى الى التقيد للكتاب والاخلال بالجزء بعض
 من جرد الاقتصار او عطف بيان منه او فروع على انه خبر مبتدأ محذوف في قوله
 الهادي الى سبيل الرشاد خلاف الفاي طريق الحق والمراد منه ما هو عليه بل السنة
 والجماعة والمسئول لئلا يهتكم والسداد النيل الوصول السداد الطريق الواضح
 في الوصول الى المقصود وهو حجب اي كاف لا اسأل غيره من حجب اذا كان
 ونعم الوكيل اي نعم الموكول اليه هو انه توكل اليه جميع الامور والوكالة الكفالة قوله
 ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حجب كذا نقدر في المعطوف مبتدأ بقرينة
 ذكره سابقا اي هو نعم الوكيل هو مفعول في شانه نعم الوكيل ويكون جملة اسمية خبرية
 متعلق خبرها جملة فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفا على الجملة الاسمية الخبرية السابقة
 او معطوف على حجب ولا حاجة الى اعتبار تفهما معنى يحسنه ويكتفي في الجملة الى الاخل

لان المعروضات التي يطوّر كاشف
 عنه فذكر اللام عند الشئ
 هو الكاشف وادراك لزوم وهو
 الاعراض

في هذا الكتاب من فوائد كثيرة
 في بيان المقاصد والاشياء
 في بيان المقاصد والاشياء

محل من الآراء واقعة في موقع المفردات وكجزء عظمها على المفردات وعكس اعلم ان الاحكام
 الشرعية منها يتعلق بكيفية العمل بالاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالى المتعلق بالعبادة
 من جهة كيفة العمل والاحكام قوله بكيفية العمل اي يقصد به نفس العمل اي المقصد الذي
 يجب علينا ان نعمل ونعاج كوجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك
 وليس في رعية وعلمية اما كونها فورية فلا تباين مستنبط من الدلالة السمعية واما كونها علمية
 فلا تباين متعلق بكيفية العمل الصادر من العباد ومنها اي من الاحكام الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد
 اي يقصد به نفس الاعتقاد اي الذي يجب علينا علم فقط قولنا الله عالم قادر متصرف
 حي قيوم وغير ذلك ترك الكيفية منها وذكرنا في العمل تنبيهها على صحة كل من العبارتين فان
 المتعلق بكيفية العمل متعلق بـ اصلية وتبع اصلية واعتقادية اكونها اصلية فلكونها اصلية
 للقسم الاول من الاحكام واما كونها اعتقادية فلكونها المقصود منها نفس الاعتقاد
 فيعلم الفقه دون حفظ القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد يخرج عن عدل
 تيزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يباينة ان كما طوله ودون علم الكلام لحفظ القسم
 ان من الاحكام وهو مضبوط في نفسه ولا تيزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يباينة
 الاطاطية والافتقار علم اثباته انما يتكثر وجوده استدلالا وطرق دفع الشبهة منه
 والعلم المتعلق بالاولى اي بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل ليس علم الشريعة والاحكام
 الشريعة هي الطريقة من طرق الانبياء عليهم السلام لما اتوا اي علم الشريعة وكلمة
 لما في ما لا يذوق او موصولة بتقدير لما ثبت منها وليس في القول لهم بعد التباينة
 لان صلتها متروكة اصلا ومنها لم تترك بل التقدير لرعاية قاعدة النحو كما في زيد في
 الدار لا يتقارن الا من جهة الشرع ولا يستحق التعم عند اطلاق الاحكام الا الى ان

اوله القصد الى العلم بها فخرج القصد
 الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد
 العمل لم يكن العلم بها ملتفتا
 اليه ولذا يلغوا الفقه في
 الآخرة دون الكلام
 فاخفظ فانه من
 المبدعات

ولا يشمل التصوف والاخلاق
 لان التصوف يحصل بالكشف
 المتفرع عن العمل فلا يكون
 اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف
 عليه علم الشريعة الا ان يقال
 علم الاخلاق ليس المقصود منها
 الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق
 وبالجملة وانما قال منها وصفا
 ولم يقل اما واما لعدم الاحكام
 الشرعية فيما ذكره

في هذا الكتاب من فوائد كثيرة
 في بيان المقاصد والاشياء
 في بيان المقاصد والاشياء

المختصر

سببها انما اجرت فانهم نسبوا القيل الى الله وابدوا العباد من الذنوب قالوا ليس
المعبد افعال الاية ولا الشر وهو كمال الجماعة واما القدرة فانهم انكروا مشيئة الله
وتجلىة القدرة وتوكلت الجماعة واما الروافض فانهم افروا في حب علي بن ابي طالب
ما سواه قالوا ان الرسالة تركت من الله الى علي وان جبرئيل قد اخطأ ويصلون فيهم
في كون الجماعة واما المشيئة قالوا ان الله علم صورة الانسان بنفسه وذاته وكل
شيء من خبره الانسان بالذات المشعور والظهور والباطن والقدم وغير ذلك
ولما ذكرنا انما يقول المشبهون علوا كبيرا لكننا نقصف بما وصف به نفسه كتابه
الكرام ليس كمثل شيء وهو السميع البصير وكثرت الفتاوى والوقائع بين الناس
والفتوى من الفقه وهو الشئ القوي ويسمى الفتوى فتوى لان الله يقول في
في جواب الحادثة وجمعة فتاوى كعادى في جمع دعوى والرجوع الى العلماء في
المهمات فاشتغلوا الفاء للسببية في سبب ما ذكرنا فاشتغلوا كما ان الاختلاف
في قرينة بعض الآيات اوجب جمع القرآن بين الدينين على عهد ابي بكر رضي والاختلاف
في الآية اوجب تعيينها على عهد عثمان رضي ولم يكن مكتوبا ومجموعة زمان النبي
عليه السلام وفيه شغل ربيع لغات ضم الثين مع ضم العين وسكونها وفتح الثين
مع فتح العين وسكونها ومنه الكل واحد بالنظر في ال نظرية اذا نظر بعينه ونظر فيه
اذا تفكر بتكلمه في تحصيل المطالب بكتبه انما يكون بانواعين الاول حركة من المطالب
الى المبادئ والثانية بالكلية والاولا تحصيل المادة والثانية تحصيل الصورة
والفكر في ترتيبها من معلومة لتحصيل مجموعها لازم الحركة الثانية وسبوق
بالكرتين والاستدلال اي بالنظر بالدليل سواء كان استدلالا من العلة الى المعلول

انما اريد ان قالوا ان الله انزل فيهم
الى مع وان جبرئيل قد اخطأ ونصروا
وهم في القوة الجماعة

الفتوى التي بالفتوى

جمع الفتاوى على عهد ابي بكر
والاختلاف في الآية على عهد عثمان
والجواز ان لم يكن مكتوبا ومجموعة
في زمانه البرغم

او من المعلوم الى العلة والاجتهاد والاجتهاد في الفقه تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح
استنواغ الفقيه الوسع بتحصيل ظن حكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بل الجهد ليس بل
المقصود ومنه استنواغ الوسعة بذل تمام الطاقة بحيث يحسن على نفسه الجزئ المنزلة عليه
والاستنباط اي اخرج الاحكام من الادلة السموية واصل الاستنباط اخرج البسط وهو
الماء يخرج من البئر اول ما يخرج قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظر الى علم التوحيد
وقوله بالاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الشريعة والاحكام وهو شتم علم فروع
الفقه واصوله وقهيد القواعد والاصول ترتيبا لبوابها في الفصول بحيث المسائل
بادلتها وايراد النسبة باجوبها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات الاصطلاحات
تخصيص اللفظ اللغوي بمعنى غير اللغوي وهذا التخصيص ان صدر من الفقيه فهو
اصطلاح الفقيه وان صدر من الفقهاء فهو اصطلاح الفقهاء وتبيين المذاهب والاصطلاحات
وسموا عطف على قوله فاشتغلوا ما ينبغي اي وضع لذلك فيخرج علم الفقه والحديث
والاصول لما انما لم يوضع لذلك معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه
اعلم ان الفرق بين العلم والمعرفة بوجه احدها ان المعرفة تستعمل في الجزئيات والعلم في
الكلية وثانيها العلم يستعمل في المركبات والمعرفة في البسائط ولذا يقال عرفت الله دون
علمته وثالثها المعرفة يطلق على الادراك الذي بعد الجهد على الاجر من الادراكين شيء
واحد يحمل بينهما عدم ولا يعتبر من جزئين القيد في العلم والمراد من الاحكام فظا
الله وهو يعلم من الفقه بالتفصيل واصول الفقه بالاجمال الادلة الاجمالية
كالامر بان يقال الامر للوجوب والنهاي للتخييم والادلة التفصيلية ما صدق عليه
الامر والنهاي ان يقال اقموا الصلوة يدل على وجوب الصلوة ولا تنزوا يدل على حرمة

الفرق بين العلم والمعرفة

الامر للوجوب
والنهاي للتخييم

الزمان قوله من ادراك اي من اوجه الاحكام متعلق بالموقف فيخرج به علم النبي وعم الملك ورد
 بان علمها عن الادلة اي من طريق الحكم لا بالاستدلال فيجب ان يرد قيد الاستدلال
 جوابا بان العلم عن الادلة من حيث انها ادلة لا يكون لا بالاستدلال لو جعل من ادراكها
 متعلقا بالاحكام يجب زيادة قيد الاستدلال لخراج علم الملك والنبي عليه السلام قوله بالغة
 من فقه بالعلم اي صار فيها وبالكسر معناه فهم والاول غير قوله وسواء ما يفيد
 اه علم تعريف علم النقة فهو علم يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادراكها الاصلية ومعرفة
 احوال الادلة اجمالا في افادتها اي لادلة الاحكام باصول النقة انه عطف على
 المعرفة لكن يتوجه ان معرفة احوال الادلة اجمالا ينبغي ان تشمل الاصول باينية فلذا
 قيل انه عطف على ما يفيد قيل يمكن ان يقال معرفة احوال الادلة اجمالا حيث انها
 معرفة للتوابع الكلية مغايرة لما من حيث معرفة انها معرفة لنوعها الدخلة فيها اجمالا
 فهي بهذا الاعتبار مفيدة لافيدح عطفه ايضا على المعرفة قوله معرفة احوال الادلة اه
 علم من تعريف اصول النقة فهو علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الا
 الشرعية ومعرفة القواعد عن ادراكها قوله القواعد اي القضايا المعتمدة وهو
 عطف على ما يفيد لادلة المعرفة لان مسائل الالهيات شخصيات لا كليات حتى
 يفيد معرفة ما تحركه قولنا الله عالم قادر ومحمد حق وغير ذلك فيمكن عطفه على المعرفة
 بحكمة على افادة المتعلق ان القضية الشخصية تفيد مثلاً للمتعلم بالانحياز
 وان لم يكن كافاة القضية الكلية لنوعها ويعرف من قوله معرفة اه تعريف علم
 الكلام فهو علم يفيد معرفة القواعد عن ادلة تلك القواعد بالكلام لان علمه ان
 مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا اي قول العلماء داي قالوا في مواضع الفصول

الحق في القضايا المعتمدة
 محمد بن المصنف في كليات
 قولنا الله عالم قادر ومحمد حق

الفصول الكلام في اثبات الواجب كذا والكلام في اثبات السبوت كذا والكلام في اثبات
 كلام الله كذا وعلم هذا سائر الابواب في الفصول قيل فيسبح لانا ما وجدنا هذا في
 فيما وصل اليه من كتب الامم وغيرنا كالصالحين والمواقف والبريد والطول المع
 اللهم الا ان يردحوا ان مباحث الكتاب لمولانا ولله في هذا الفن ولان سنده الكلام
 كانت اشهر مباحثه واكثر ما نراه وجد الادلة والوفيق من اجل الزام الخلف واقضاع
 من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذي لا يحول حوله شبهته ولا يتطرق عليه
 غلط حتى ان بعض المتعبدية قل كثير من بل الحق لعدم قولهم خلق القرآن قوله
 بعض المتعبدية من الخلفا العباسية كان معتزليا ولا يورث قدرة على الكلام
 اي على التكلم في تحقيق النعميات اي تحقيق ما عند الكلام من النعميات والزام
 انفسهم كالمطلق للفلسفة يعني ان للفلاسفة علماء يتوسلون به الى سائر علومهم
 سمو بالمنطق ولما علم كذلك سمينا به بالكلام وعلى هذا التفسير يشعركون كلاما
 الا وفادما كالمطلق والآلة والا فادام احسن من ذي الآلة وانخدوم ويلزم
 كون الكلام احسن من سائر علومنا وليس كذلك بل هو اشرف علومنا كما سيأتي
 عن قريب ولانه اول واجب ان لا يقال اول ما يعلم الكلام اول الواجب
 اذ هو اصول الخلق كلها والفائدة فيه انه به اهدى والاشغال بالتعليم والتعليم
 لا يكون الا بالالتكلم وبسائر كلاما وغيره من العلوم الى اول الواجب لا يسبح بالتميز
 قال في طلب العلم فرضه على كل مسلم وسلمة اخلف العلماء في ذلك الغرض في كل
 هو الكلام وقيل النقة وعلم الكنفير والكهيت والحق ان كل ما يجب فعله او
 تركه او اعتقاده به يجب علمه لان ما يتوقف عليه الواجب واجب اول اعتقاده

الفرض في هذا العلم
 عن ادراك مقدمات البرهان الذي لا يحول حوله شبهته ولا يتطرق عليه غلط
 بعض المتعبدية في خلاف العباسية
 كان معتزليا

الاشتغال بعلوم الكلام اول الواجب

معرفة الواجب الاجتهادية والمحملة
واجب كفاية تستفاد من الامة
بقيام واحد منهم

ان يعلم صانعوا واحدا قد رتبهم للصلوات الخمس والصوم والزكاة وحرمة الخمر
والسيرة والزنا وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين التي توجبها العادة ومعرفة
هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية والحرمات
الاجتهادية فإني انا واجب لثبوتها تستقطع عن الامة بقيام واحد منهم فان قلت قوله
على كل مسلم يدل على ان المراد هو الفرض العين قلت بل هو عام لان فرض لثبوتها
فرض على كل مسلم يستقطع لفعول البعض ومن قال انه فرض على واحد منهم لا على كل
واحد ففي الحديث عنده طلب العلم بنفسه او بطلب علم به فرض على كل مسلم من
العلوم التي هي العلوم المدونة وجوبها بمعنى واجبة كفاية ظاهرة واما بمعنى واجب
العين فباعتبار اشتغالها على العين انما يعلم ويتعلم بالكلام اي التكلم فاطلق عليه
اي علم ما يفيد معرفة القواعد من ادلائها هذا الاسم ثم خصص ولم يطلق على غيره تميزا له ^{او قال} والالفاظ
ولانه اي علم الكلام انما يتحقق بالمباحثه وادارة الكلام من الجانبين وغيره
اي غير علم الكلام قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وكيفية ان ابا حنيفة لما
استنبط الاحكام الشرعية من القرآن والسنة لم يكن له مخالف ومنازع فيما قاله
من المذاهب امكن تحقها بمطالعة الكتب التي دونها وان لم فيها واما علم
الكلام فلم يرون الا بعد تحقق الفهمين واليه اشار الشرح بقوله الى ان حدثت
الفتن فلم يكن يتحقق الا بعد المباحثه وادارة الكلام بين الفهمين ولانه اكثر
العلوم خلافا وتزاغا اي ولئن سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثه وادارة
الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم خلافا وتزاغا وشدة
افتقاره الى الكلام مع الفهمين فيشدد افتقاره اي افتقار علم الكلام الى

قيل لكونه اكثر نزاعا من الفقه
محل تردد ودفع بان لا نزاع
في الفقه لانه لعل ان يعمل اجتهاد
بحدود الكلام عظم

الى الكلام اي التكلم مع الفهمين والرد عليهم ولله لقوه اذ لته ضار كانه هو الكلام دون
ما عناه من العلوم اي ولئن سلم مساواته بينا في العلوم في الخلاف والتميز الا انه اختص
بقوته اذ لته كما قال الاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لا يقتضيه على الادلة القطعية
المؤيدة بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب اي ولئن سلم والبقائه
على الادلة القطعية المؤيدة بالادلة السمعية كان اشد العلوم تأثيرا في القلب ولهذا
اختص وتعلقا التعلق بالماء في الشجر اذا نفض الشجر فيه في القلب سمى
بالكلام المنسحق من الكلام وهو اخرج وهذا اي هذا الكلام الغير المخلوط فيه علم القضاة
هو كلام القضاة قيل معناه هذا حال القضاة في باب القواعد كما يقال تكلم كلام فلان اي
بين حاله وقيل معناه ان علم الكلام في تدوين القضاة هذا المقدار ومعه خلافا
الضمير راجع الى القضاة لا الى مضاده وهو الكلام قوله ومعظم خلافا في متبدا بخره
قوله مع الفهمين الوقى الاسلامية الوقى الاسلامية اربع القدرية والصنافية والشيعة واخوان
ثم تنسحب ثلث وسبعين فقرة على ما روي انه عدم قال فتفرق اية ثلث وسبعين
فقره كل هذا النار الا واحدة قيل من انهم قال الذين هم علماء انا عليه واصحابه فقط
اي لا مع غير الاسلامية من الحكماء اليونانية كما كان المتأخرون فعلوا ذلك فخلطوا
الكلامهم قوله فقط بفتح القاف وبضمهم مع ضم الطاء مشددة وخففة ومنقوطة
القاف ساكنة الطاء للزمان المتماثلت تصفها معنى من الابتدائية واللاتهائية
لان المعنى فيما رايته قطا ما رايته من اوان ان او مكان الرؤية الى بلان هذا خصوصا
المقننة لانهم اي المقننة اول فقرة استيسوا قواعد الخلاف اي المخالف لما ورد به
ظاهر السنة لما متعلق بخلاف والضمير براجع الى ما لا وجرى عليه الضمير راجع الى

الوقى الاسلامية اربع القدرية والصنافية
والشيعة واخوان ثم تنسحب
ثلث وسبعين

رسالة المعتزلة في أصل عقول

حسن البصر في المسئلة

صفحة الاعتزال

ان فتن بعد عيسى هم الطهور محمد
فسموا المعتزلة يقال اغترل اي جرح

من الاعتزال هذا القول

اصحاب العدل ونفي الصفات القديمة
عنه اي غنى الله بوجاهة لم يمتهم
انفسهم م ص

بجري عليه حاجه الصلابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد في معلق بوردا و
جري ذلك اي بيان اساق في اعتزال ان ريسهم واصل بن عطاء
اغترل اي رجح عن مجلس الحسين البصري ربه وهو من اهل السنة والجماعة توارى
يقول ان من الضمير المستكن في قوله اغترل ان مرتكب الكبيرة ليس مع من لا كافر
ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي من الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظنه البعض
من كلام المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد في النار عذبه وعن ابن عباس رضي ان
الاعراف في قوله وعلى الاعراف جبال منزهة بين الجنة والنار والها من مستوى
حسانة مع سبابة ومن رب الغراء من غير اذن ابويه وشهد فيه لكن اخرهم
الاجنة وقيل اطفال المشركين وقيل الذين لا توا زمان الفتن اي بعد عيسى
عليه السلام الى ظهور محمد عليه الصلوة والسلام فقال الحسن البصري قد اغترل عينا
واصل بن عطاء قسموا المعتزلة والفاضة عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم
كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد به الاعتزال من
الباطل وهذا صار اسم الاعتزال اسم ممدوح وينتقض هذا بقوله فان لم تؤمنوا
لا فاعترلون فالمراد من الايمان الذي هو الكفر والباطل وسمي اي المعتزلة سمو
انفسهم اصحاب العدل العدل المقسوة عدل الشئ بالشئ اذا استوي به والتو حيد
لنولهم بوجوب تيقا وجب كما يط اذا سقط ووجب القلب اذا حرك من التمر
نواب المطيع وعقاب العاصي علم الله قوله لوجب نواب المطيع اه علة لتسميتهم
انفسهم اصحاب التوحيد واهل السنة يقولون توحيدهم عدلهم وعدمهم بطلان
اما الاول فلانه اذا لم يقيم به صفة لم يكن آخرا واهيا وكان التعزيب منه

على بعض الافعال ظلالا واما ان افعال المخلوقات اذا كانت مخلوقة كان له شركا
في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي ثم انهم اي المعتزلة توعدوا التوعد الاقرار والاعتزال
في علم الكلام ولتنبؤوا اي متسكوا بافعال العلماء في كثير من اصول وشايع من
فيما بين الناس ان قال الشيخ الى متعلق بشياع ابو الحسن الاشعري وهو من نسل
ابو موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان الشيخ ابو الحسن الاشعري
في الزمان الاول من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل السنة والجماعة للاستادة ابو
علي الجبائي تخفيف الباء منسوب الى الجباء وهو قرية وفي شرح العدة الجبائي بتبشيرة
الباء ما تقول في ملك اخوة ما تاحدسم اي اخوة مطيعا والاخر عاصيا والنا
صغير فقال اي جبائي ان الاول ثياب بكنة والى ياقا بالنار والثالث لا ثياب
ولا ياقا قال الاشعري فان قال الثالث يارب لم امتنع صغيرا وما ابقيتني الا
ان الكبر فامن بك واطيعك فادخل الجنة قال اي جبائي يقول الرباني كنت
اعلم منك لو كنت اعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا
لان الاصلح للعبد واجب على الله ان يعطيه عند المعتزلة ولولم يعط مع اذ لا
يتصور به والعبد يتوقع به كان كما يخيل واعلم ان المعتزلة اوجبوا على الله
امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعة ومنها العقاب على الكفاير قبل
التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل على ما هو قبيح
عقلا قال الاشعري فان قال لك لم لم اتمتع صغيرا فلما اعصى فلما ادخل النار
ماذا يقول الرب قوله ماذا فيه وجهان ان يكون كاستنهامية وذا موصولا
ويقول صلته اي الذي يقول الرب ان يكون يذم على اي شئ مبتدأ ويقول خبره

بهم

كجاء

فيه راسخ للمعتزلة

ابو الحسن الاشعري في الزمان الاول من المعتزلة
ثم رجع عنهم وكافة في اهل السنة
دايماء

فثبت جاني اي سكت وتحرير غير اقتدار على التكلم فيل لو قال الجان في جواب الشا
 ان الايمان والابقاء ليس من قبيل الواجب اللطيف حتى لم يرد عليه الا ان كان
 العقل لم يميز بينه وبين غيره والقدرة لا تفرق بينه وبين غيره والرسول لم يهديهم الى الخير والحق فانهم
 اوجوا ذلك وقالوا لان التكليف بالطاعة بلا عطاء استبا تحصيلها فيجب عليه ان يترك
 مقتضى حكمته وترك الاشعري مذموم اي مذموم الجاني واستعمل هو اي الاشعري ومن
 باطل اي المقتزلة واستعمل الفاضل الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ الماتريدي باطلا
 راي المقتزلة وآيات ما ورد في السنة الفخرية راجع الى ما مضى عليه لاجل قوله ومعه
 معطوف على ورد والضمير عليه راجع الى قسموا الى الشيعة ومن تبعهم اهل السنة
 والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية اي من اللغة السريانية الى اللغة العربية وقام
 اي شرح فيها اي في العربية الاملا ميون اي الفرق الاملا ميون من المعتزلة وغيره في اول
 الرد على الفلسفة فيما خالفوا اي الفلسفة فيه الشريعة الفخرية فيه راجع الى
 قتلوا اي الاملا ميون بالكلام كثير من الفلسفة ليحققوا اي الاملا ميون مقاصده اي قاص
 الفلسفة فيمكنوا اي قدروا من طاعتها الى الفلسفة ولم يجر او هو مصدر جري
 لم ينجذب ولم ينج اليه اي حضروا اسم فعل لا يتصرف عند اهل الحجاز وفعل ينجذب
 ويحب عند بني تميم واصلا عند البصريين تالم من لم اذا قصد حذف الالف وعند الكوفيين
 بل لم فحذف الهمزة بقاء حركتها الى اللام وهو جريد لان الالف دخل على الهمزة ويكون
 متعديا كانه قوله فل تالم شهداءكم ولا تالوا كقولهم عم تالم البناء وهو عطف على معذور
 اي استمع ما تلوته ولم يجر او على جملة فاولوا كقولهم عطف على القصة وقيل على جملة فاولوا
 وهو ساهوا ولا مفعول في آخره عن اجزاء كونه من تامة الشرط الى ان ادركوا معظم الطبيعة

ترك الاشعري كان مذموم الجاني واستعمل باطل
 راي المعتزلة
 واستعمل الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو تلميذ
 ابو حنيفة باطل راي المعتزلة

ثم نقلت الفلسفة الى العربية

يتم الفعل لا ينفرد ويجمع ما لم

من قولهم لا تالوا

الطبيعي هو اجسام الافلاك والفاصل وغير معظم الطبيعة توارى اجسام الافلاك
 كالشمس والقمر والنجوم وتوارى العناصر كالهوان والبار والالهة وهي البحث عن ذوات
 الله وصفاته وعن معتقاداته الدينية وفاضل في الرياضيات كعلم الهندسة حتى
 لا يميز اي الكلام ان الفلسفة لو كانت محالة على السمع المراد بالسمعية احوال البرزخ وهذا
 اي الكلام الذي يختلط بالفلسفة هو كلام المتأخرين والكلام لا يختلط بالفلسفة هو كلام
 القدماء وبذلك اي سواء كان كلام القدماء او كلام المتأخرين الفرق بين وبذلك في
 الجملة بالجملة يستعمل في الكثرة وفي الجملة يستعمل في القلة هو اشرف العلوم كونه اي علم الكلام
 اما من الاحكام الشرعية لان صحة الكتاب في السنة ثبتت فيه ورس العلوم الدينية
 وكون معلومة اي مثل علم الكلام القواعد الاسلامية وعائته اي غرضه ومنفعة
 فان ما يترتب على الشيء يسبح من حيث ترتبه غاية ومن حيث يطلب بالفعل غضا
 ومن حيث يسوق اليه منفعة الفوز اي الظفر بالسعادة الدينية اي كرامة عند الله
 والديانة اي كرامة محرمة عند الخلق وبرهين جمع برهان فعلان يقال في اللغة
 ابره الرجل اذا جاء بالبرهان من قولهم بره الرجل اذا ابيض وقال برهان وبرهانية
 للمرأة البيضاء وفي الاصطلاح هو القياس المؤلف من اليقينيات الحجج القطعية
 الحجج جمع حجة وهي القضايا المرتبة الموصلة الى المطلوب تصديقية اي العقلية المؤيدة
 صفة جرت على غير من هي اكثرها بالدلالة السميكية وما نقل عن السلف من الطعن
 من بيانها لما فيه اي علم الكلام والمنع عنه اي عن قراءة علم الكلام وقوله ونقل
 من السلف اشارة الى جواب قيل انك ادعيت ان هذا العلم اشرف العلوم
 فلو كان كذلك لما منع السلف عن مباحثته وقراءته ونقل ذلك عن الشافعي وما لك

كاد
 خيرة تفكر

البرهان

واحد جنبل وجه الحديث وعن ابن يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزدق
 فاجاب عنه بقوله فاما هو المتعصب في الدين والظاهر من تفصيل البعدين والافا
 الى فساد عقائد المسلمين لما نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة
 وراه قد راجع منه عن لما روي ان محادين له حنيفة كان يتكلم في الكلام فنهاه
 الاب عنه فقال له ايجاد وفردايتك انت تكلم فمالك تنهى فقال يا بني كان تكلم
 وكل واحد منا كان الطير على رأسه مخافة ان يزل صاحبه انتم تنكلمون وكل واحد منكم
 منكم يريد ان يزل صاحبه فكان يريد ان يكفر صاحبه ومن ابان يكفر صاحبه فقد كفر
 قبل ان يكفر صاحبه لما روي في الخبر الصحيح انه خرج يوما على الصلاة رده وهم
 في بكت فغضب حتى احمر وجهه فقال اينذا احرت احر هذا ارسلنا اليكم فانا نملك من كان
 قبلكم حتى تنازعوا في القدر قيل في الحديث يدل على انه من البعث مطلقا لان الصلوة
 ركنها انا جاد لولا اني عقد قلهم لا للتعصب والفساد ولو سلم ذلك عن بعضهم فما
 معنى نهى كل من بل الحق ان نهيهم لئلا يتبع الكفر في الغلط والهلك قال الامام الايات و
 الاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة والرد على المنكرين كثيرة فكيف
 قيل انه منهي قبل وجوبها وان كثرت انا وردت على وجه الاجمال نهى السلف انا ورد
 عن تفصيلها بالدرس وتضييع العرفيا فان تلبس القلب فلذا قيل ان من طلبه تارك الصلوة
 وترك الكسيرة ومضييع العلم قالوا ليعينهم وايضا في الاطلاع على تفاصيلها ودقاتها
 زيادة فضل ينشأ منه الحب والكبر والحسد لمن يتأخره وكل ذلك سبيل السوء ولذا
 قال حجة الاسلام ينبغي ان يخص تعليم من فيه ثلث خصال التجرد والركاد والتقوى
 قيل فهو واجب على من سواهم وحرام على من ليس به واذا قيل فيما لا يقتضيه الصغير

ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة
 وراه قد راجع منه عن لما روي ان محادين له حنيفة كان يتكلم في الكلام فنهاه

المنهج الجليل

تلكه فيه تضييع العرف وترك
 الامور الواجبة

هو علم الكلام وجب على من هو له
 حرام على من ليس له

الاسلام

راجع الى من غوامض المتفلسفين من بيان كمال البحث عن كيفية وجود الباري تعالى
 وكيفية تعلق القدرة بالمعروف وكيفية العذاب بعد الموت وكما يبحث عن الامور الغائبة
 والجواهر والاعراض فان الحاجة اليها في اسباب العقائد الدينية هو العلم بها كما هو واحد وثنا
 وكونها في نظام ديني مثلها لا غير والا اي وان لم يكن المنع للمتعصب في الدين فكيف يصح
 المنع الكيف فيكون في حكم الظرف يمنع في اي حال وفيكون في محل الرفع على التجربة
 اذ كان بعده اسم كما في قولك كيف زيد واذا كان بعده فعل يكون في محل النصب على
 الحال كقولك كيف جئت عما هو اصل الواجب واساس المسئلة وعالم لما كان اشارة الى
 جواب سؤال متقدروا ان تعال ان المقصود الا من علم الكلام هو وجود الصانع له
 وصفاته وتوحيده وافعاله وسائر المسائل السموية الكلامية والقياس ان هذا المصير
 الكتاب بهذه فلم صدر بغيره فاجاب بقوله ثم لما كان مبنى الكلام اي علم الكلام على الاطلاق
 بوجود المحرمات المحذورة فيكون مسبوقا بالعدم على وجود الصانع اعلم ان طريق النظر في
 معرفة ذاته وصفاته قسما ان هو مما اتى في منسوبين وسي يدل على الثبوت والتحقق
 وهو الله تعالى المصنوع على الصانع والحق في اي منسوب يعلم وهو علم فلا دور
 سابق فلذا حكم بان مبنى الكلام على الاستدلال في توضيح ما يستدل به حدوث العالم مثلا
 على واجب الوجود ولا يجاد له ثم يستدل بوجود الوجود على ما يقتضيه الوجود من التوحيد
 والتنزيه والاقصاف بصفات كماله في توحيد اي الصانع وصفاته وافعاله كالاختيار
 والارادة ثم منها اي من وجود الصانع وصفاته وافعاله الى سائر السموية كاستدلال
 بالمعجزة وهي فعله على ارسال الرسل وبه الى سائر السموية كسؤال منكر ذكير وعذاب
 القبر والصلوات والزيارات واحوال الجنة والنار الى غير ذلك مما سب جواب لما قصد

هذا العلم هو العلم
 بالامور الغائبة

طريق النظر في معرفة ذاته وصفاته
 قسما ان هو مما اتى في منسوبين
 وهو علم فلا دور سابق

الكتاب أي التعاليم بالنسبة على وجود ما يشاهد من الأعيان بيان ما لا عرض
تحقق العلم أي الأعيان والأعراض لتوسل تلك أي التنبيه إلى معرفة ما هو المقصود
الآنم وهو مودة الباري وصفاته فقال **العلم الحق** وهم الذين يثبتون وهو الحق
عند الله بالحج والبرهان وهم أهل السنة فانهم يثبتون الحق وانما غيرهم بأهل الحق ترغيبا
للاعتقاد بهم وانما قدم هذا الفصل على غيره لان يذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره
موقوف على العلم بالاشياء حقيقة الأشياء وحقيقة العلم وحقيقة القديم والحديث لم يكن الكلام
معه جازيا قال الفاضل الحق مولانا قطب الله والدين في شرح مقامات العارفين اعلم
ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي مودة الصانع بماله من صفات
الكمال والتشريف عن نقصان وبما صدر عنه من الآثار والأفعال والنشأة الاولى والاخرى
وبالحكمة مودة المعاد والمبدء والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريقية اهل النظر
والاستدلال الثانية طريقية اهل النظر والسماعين والسالكون للطريقية الاولى ان التزوا
لله من ملل الانبياء عليهم السلام فهم المتكلمون والافهم المشاؤون والسالكون للطريقية
الثانية ان وافقوا في رياضتهم احكام الشريعة فهم الصوفية المتشربون والافهم الحكماء
الاشراقيون والمعصومان سالكوا للطريقية الاولى واتباع الهدى الانبياء ومنتهى المتكلمين
خصوصا اهل السنة منهم فقال قال اهل الحق وهو اي الحكم المطابق للواقع اي نفس الامر
يذا يشعرون ان الحق هنا صفة مشبهة وقد يعني بالمصدر وهو مطابق الحكم للواقع وهو
من اسماء الله كمن الاول النسب منا يطلق اي الحق على الاقوال يقال القول حق و
والتعابير والاديان والمذاهب باعتبار اسمائها على ذلك اي باعتبار احتمال كل واحد
من الاقوال والتعابير وغيره على ذلك اي على الحكم المطابق للواقع ويتأمله اي الحق بالكلية

هل الحق اهل السنة وجهته

طريقية اهل النظر استهلال
وطريقية اهل السمع والمجاهدين

الحق هنا صفة مشبهة وقد يعني بالمصدر
المصدر

وهو ايضا يستعمل في الاشياء المذكورة يقال القول باطل والاعتقاد باطل واما الصدق فقد
شاع في الاقوال خاصة يعني الصدق يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيره كاشيود وكثرة
في الاقوال خاصة يقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق ودين صادق ومنه صديق
الانادرا فاعلم من هذا ان بين الحق والصدق عموم وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا
والحق عام مطلقا ويتأمله اي الصدق الكذب يعني ان الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد
وغيره كاشيود وكثرة في الاقوال خاصة وقد يفرق بينهما اي بين الحق والصدق بان المطابقة
يعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فيصدق الحكم مطابقة اي الحكم
لواقع ومع حقيقة اي الحكم مطابقة الواقع اياه اي الحكم يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم
المطابق للواقع ومعنى الحكم اي هو الحكم المطابق لواقع الباء هذا فرق كسب المفهوم ويسبق
فرق كسب فعال فها متحان بالذات متغايران بالاعتبار فان قيل لم يسمي الحق حقا و
الصدق صدقا لان المكيوط اوله ذكرتم الاعتبار الاول هو الواقع ونفس الامر الموصوف
بكونه حقا وسمى الصدق بتمييز عن اخيه **حقايق الاشياء ثابتة** والجملة في موضعه
النفس بانه مفول قال حقيقة الشيء وماهية جميعها في التعريف يدل على ترادفها والمشيرو
ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتبارها بغيره ان الماهية اعم من الحقيقة فان
الماهية عبارة عن ماهية الشيء يكون به هو هو سواء صدق على شيء في الخارج كما
الانسان الذي هو الحيوان الناطق اذ لا يصدق على شيء في الخارج اصل كماهية الغنم وهو
لم يطر في القفا وان الحقيقة عبارة عن ماهية الشيء يكون به هو هو ولكن لا بد من صدق
على شيء في الخارج كماهية الانسان وغيره ما به الشيء هو هو الضمير للشيء او احدهما
للشيء والاخر لما هو متبدا وظهر والجموع خبر عن الشيء وبه متعلق بكان المقدر وجلة

الحق بين الحق والصدق

لم يسمي الحق حقا وصدق

الشيء هو هو من حكم اسمه وخبره توحيه المفعول ان كون الانسان انسانا بنقله لا يحل على
بل انما يتعلق بالانسان باعتبار وجوده ومنه سببية الشيء لنفسه متغايرة عن
السبب في لباة لضميق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب انطلق فيكون حقيقة
له لانه لا سبب في الماهية كما عرفت على ان الناطق سبب تخصيص الحيوان لا لكون الانسان
انسانا كالحية الناطق للانسان بخلاف الضاحك والكاتب يمكن تصور الانسان بدون
اي بدون الضاحك والكاتب فانه من العوارض قد يقال ان بالشيء هو هو في نفسه كانه انشا
الى ان الحقيقة والماهية تعظان مترادفتان لا فرق بينهما بحسب المفهوم والاكسب استعمالا فاشا
ثدنيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا باعتبار حقيقة بان وجد ما صدق
هو عليه في الخارج وباعتبار شخصه هوية يقال شخص بصره فهو شاخص اذا فتح عينيه
ومع قطع النظر عن ذلك ما يهتدي به مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص والشيء
عندنا الموجود مبتداء وخبره ان عندنا السته والجماعة الموجود خلاف للمفسر فان المعلوم
الممكن عندنا شيء بمعنى انه ثابت وان لم يدخل في جملة الموجود لا بمعنى ان يطلق عليه لفظ
الموجود ثم الخلاف في الشيء بمعنى المتغير الثابت في الخارج والاشياء اللغوية هو
ما يصح ان يعلم وتجرب عنه فيسم المعهودات والمتنوعات ويدل على ما ادعاه اهل السنة والجماعة
قوله وقد خلقتك من قبل ولم تكن شيئا دليل على ان المعهود لم يكن شيئا لان الله تعالى
تعالى الشئ في حال عدمه ولو جاز لما صح التنقي وقصصه والنبوت والتحقق والوجود
والكون الفاظ مترادفات فيكون الشيء بمعنى الثابت مرادفا للموجود لكن المفسر
منعوا بترادف النبوت مع الوجود بل قالوا نبوت الشيء بحيث يكون ظاهرا لا
هو الوجود والافه النبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشيء على صيغة المصدر

الجمهور مصدر المعلوم هو الوجود بمعنى المصدر في معنى ما اي معنى النبوت والتحقق
بديهي التصور فلا يصح توحيه اللفظ وقيل كسبب توحيه وقيل بهي كسبب بديهي
كسببه وقيل لا يمكن توحيه اصلا لادبائه ولا كسببا واستدلال كل واحد منهما باثبات
موضعه في المطول ان اراد الاطلاع فليطالع ثم واخى ان يريد بالوجود كون الشيء
في الخارج فبديهي ككون زيد في الدار وان ارى به امر نيشا منه هذه النسبة
في غير معلوم الحال فان قيل فالحكم بنبوت خاتم الاشياء يكون لغوا حاصل السؤال
لما كان باب الشيء هو هو باعتبار حقيقة في الخارج حقيقة وكان الشيء هو الموجود
في الخارج كان قول المصنف ان الاشياء ثابتة باطلا لان الشيء لما كان هو الموجود
كان حقيقة ايضا موجودة فان حقيقة الشيء عين ذلك الشيء فيكون تقدير قول خاتم
الاشياء ثابتة الامور الثابتة فهو لقول ان الجمول لا يدوان يكون مغاير للموضوع وثابتها
ليس كذلك لان الجمول لها عين الموضوع فلا يكون حمل في المعنى بل في اللفظ فلنا
المراد ما نعتقه خاتم الاشياء فلنقط خاتم بدل من ضمير الغايب في مفعولنا لنعتقه
وسمي السماء من الانسان والعرس السماء والارض السماء جمع سماوة والهمزة بدل
من واو قلبت همزة لوقوعها ظرفا بعد الف زائدة والهمزة في ارض اصل روى
عن علي بن طالب رضي الله عنه اسم الارض ارضا لانها تارض في بطنها اي تكمل فيها
قال بعضهم لانها تارض في كواكبها والاقدام والسماء في النجوم عاكسا واطلك اصل الكلمة
من الانساع ومنه قولهم صبب الرحمة اذا تسوت امور موجودة قولهم ان ما نعتقه
مبتداء امور موجودة خبره وحاصل الجواب ان يقال ان الموضوع والجمول في هذه القضية
وان توهم اتحادها في المفهوم مغاير في الحقيقة والمفهوم وان كانا متحدين بالذات في وجود

بمنه قولنا

الحكم المتيقن فلا يكون القضية المذكورة لغوا ولا يرد ما ذكرتم من السؤال في نفس الامر في
 ذاته اي ليس وجوده وحقه وثبوت له فرضا وافتراضا باعتبار كماله تعالى اجمالا وجوده
 اي لوجود هذه العبارة وتسمية لفظ الله موجود وهذا الكلام مفيد اي قولنا حقايق الاشياء
 ثابتة كلام مفيد بما يحتاج الى البيان اي صدق هذا الكلام بمراد على منكريه كالسوطانية او
 بيان كونه مفيدا بالتأويل والنظر الى اطلاق الترادف قيل معناه ان هذا الحكم المحل المفصل
 الى فروع بعضها يحتاج الى البيان كوجود الجنة والنار وبعضها لا كوجود السما والارض
 فيثبت ان قولك الثابت ثابت له فروع كذلك قوله بما يحتاج الى البيان تأكيد هذا
 الكلام مفيد لان ثبوت المحمول للموضوع اذا كان محتاجا الى البيان كان المحمول غير الموضوع
 وحمل الشيء على غيره مفيد بالاتفاق ليس اي قولنا حقايق الاشياء ثابتة مثل قولنا الثابت
 ثابت في الفساد لان الترادف فيلزم فلا يحتاج صدق الى البيان كقولنا الانسان
 انسانا واما كونه مفيدا فمحتاج الى البيان لكن بالنظر الى كل واحد منهما على خلاف قولك حقايق
 الاشياء ثابتة ولا مثل قوله انا ابو الهيثم وشعري شعري لان لا ويل فيه لازم قطعاً ولا
 التاويل حقايق الاشياء ثابتة لازالة الخفاء بخلاف شعري شعري فان التأويل لا فائدة
 لالازالة الخفاء قيل لا فائدة مثل قوله انا ابو الهيثم وشعري شعري اي حال كونه غير مؤول
 ليس مثل اول قولنا ويل ليس مثلنا ويل شعري شعري لان في شعري اي اتحاد اللفظ والمعنى
 بخلاف ما في قولنا فان الاتحاد ليس الامر جهة المعنى واما قولنا انا ابو الهيثم وشعري
 شعري فليست من سموع وصنعة الكلام تضمن اسم خاتم الجواد او فقه جزء او كذا شعري
 اي ان ذلك المشهور الموصوف بالكمال شعري هو الموصوف بالبلغة وهذا المعنى ليس
 بسد بفتح قولنا حقايق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان حقايق

هذا الحكم
 المحل المفصل

اي الحكم
 المحل المفصل

حقايق الاشياء ثابتة في الواقع اي كل ما سمعته من حقايق ونظائر عليه اسماء من
 الاسماء كالسما والارض وغيرهما شيئا موجودا في الخارج فظهر ان سائر ادما هو المراد
 بذلك على الثاني متعلق بالبناء المقدر اي بناء على ما لا يخفى وكما قيل في ذلك ان الشيء قد يكون
 له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه اي ذلك الشيء مبني مفيد بالنظر الى بعض تلك الاعتبار
 دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم كان الحكم عليه اي الانسان بالحيوان مفيد
 واذا اخذ من حيث انه حيوان اطلق كان ذلك لغوا لغيره لو كان السامع عالما بالانسان
 من حيث انه جسم مفيد لكل بالحيوانية ولو علم من حيث انه ناطق لا يفيد لان الموضوع
 يشمل على الحيوان الحكم كذا في قولنا حقايق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود فان حقايق
 وواجب الوجود اذا اخذ من حيث انها موجودة ان في الخارج يكون الحكم عليها بالثبوت
 والموجود لغوا وان اخذ من حيث انها موجودة ان في الذهن والحكم عليها بالثبوت
 والوجود انما حين لم يكن الحكم المذكور لغوا بل كان مفيدا **والعلم** اي بالحقايق من
 تصوراتها بيان علم والتقدير باحوالها اي كونها اعيانا وادعاء الضماير كلها
 راجعة الى الحقايق لما ورد عليه ان المقصود هو الاتساع لا ثبوت حقايق علم الصانع
 فيجب ارجاء القيمة الى الثبوت ليتحقق العلم اشار الى دفعه بتعيم العلم الى تصوراتها و
 التقدير بها وواجبها والثبوت يرجع الى الاحوال الثانية كلها فيلزم العلم وقد يستدل
 على صفات الصانع بخصوص الاحوال الثانية فلما بر من التعيم بغير الثبوت **محقق**
 اي موجود في الذهن عند العالمين بالوجود الذهني او ثابت في نفس كل كسبوت
 الاضافة عند من لم يتبين وهم جمهور المتكلمين وقيل انه موجود في الخارج عند من
 يتبين وهو خطأ لان العالم بالوجود العلم انما قاله بواسطة وجوده في النفس لا لانه

حيث قال العلم موجود
 معلوم
 غفلت او غفلة

لا بد من قطع
 كلام الخصم ان المراد بغير العلم بغير الحقائق متحقق اي ان المراد بالحقائق جميع الحقائق
 بل المراد بغير الحقائق قيل يمكن الاستغناء بناء على ان المعنى ان نعتقد حقائق الاشياء
 فهو ثابت في الواقع ولا شك ان كل ما نعتقد كذلك قيل لان كل ما نعتقد كذلك
 بل وان افترضنا في الاعتقاد نعم انه كذلك حسب اعتقادنا لكنه مكلف فالرجوع الى اجس اسهل
 رد اعلى العالمين بان لا يثبت شي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا عدم ثبوتها اي
 الحقيقة يعني ان قول المص حقائق الاشياء ثابتة لا لقول بان لا يثبت شي من الحقائق لانهم
 نفوه بالكلية والاثبات في الحكمة كاف في رد عدم قولهم والعلم بما يتحقق رد لقولهم ولا علم
 بثبوت حقيقة الشيء ولا عدم ثبوتها اي والحاصل ان معنى الخصم الحسابية الكلية وهي
 كاشي من الحقائق بغير ثبوت ولا علم بثبوت حقيقة فهي كفر كلف اثبات الموجبة الجزئية لكونها
 نقيضها واثبات حد النقيضين يستلزم ابطال الآخر لا امتناع الاجتماع صدق ذلك بنا
خلافا للسوفسطائية زعم قوم ان السوفسطائية طائفة يتشعبون الى ثلاثة
 مذاهب كل فقه الشارح رجع والمحمود منعه وقالوا لا يمكن عن عاقل ان يقول بهذه المذاهب
 بل كل عالم سوفسطائي في موضع غلط يدل عليه اشتقاق اسمه من سوف واطا كذا في تلخيص
 المحصل فان مذهبهم اي من السوفسطائية من ينكر حقائق الاشياء ويرغم انما هي حقائق الاشياء
 او انهم كالنفوس على الماء وحيالات باطلة وهم الغنادية لعدم الحقائق ومنهم من ينكر
 ثبوتها اي حقائق الاشياء في الخارج ويرغم انما ثبوتها للاعتقاد اخص ان نعتقدنا الشيء وجود
 خبره او عرضا ففرض او قديما قديما او حادثا فثابت فيكون كل من النقيضين حقا بالنظر
 الى معتقده وليس في نفس الامر شيء حق عندهم فلا اعتبار لهم وهم الغنادية يستبهم
 الحقائق الى انفسهم رد المذهب الغنادية والعندية بقوله حقائق الاشياء ثابتة ومنهم من
 من ينكر العلم بثبوت

السوفسطائية يتشعبون الى ثلاثة مذاهب

الغنادية

العندية

18
 في التنقل بالذات
 حيث قال العلم بوجوده في الذهن والذهن موجود في الخارج فيجب ان العلم موجود فيه فكذلك
 مردود لان وجود العلم في الذهن وجود ظاهري وجود في الخارج اصل في العلم لا ينظم
 التماس نظامه في قوله كذلك الحق في البيت وقيل المراد من قوله والعلم
 العلم بثبوتها اي بثبوت حقائق الاشياء يعني قال بعض العلماء انه ذكر فيما سبق شيان
 الاول قوله حقائق الاشياء معنى واثبات الثبوت المذكور منمنذ قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون
 الضمير الذي في قوله بها عايد الى قوله حقائق الاشياء لان الالف واللام في قوله الاشياء لا تتوافق
 اجس حقائق مضاف اليه فيكون المراد بالحقائق جميع الحقائق لان مقابلة الجمع الذي هو قوله
 حقائق بالجمع الذي هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الاحاد بالاحاد فيكون في كل فرد من
 افراد الشيء فرد من افراد الحقيقة ويكون معنى كلام المص والعلم بجميع الحقائق متحقق وانه
 مع لان يفر من الحقائق لا يخطئ به علم البشر فتعين ان ذلك الضمير عايد الى الثبوت الذي
 ذكره ضمير قوله ثابتة فان قلت كونه الضمير عايد الى الثبوت لوجب ان تقول المص
 العلم لان الثبوت مذكور فلا بد ان يكون العايد اليه مذكرا لوجوب المطابقة بين العايد والموجود
 اليه قلت لان الثبوت وان كان مذكرا الى انه مضاف الى المونث فيكون مؤنثا بالاضافة
 لا المونث للقطع اي لكونه مقطوعا بانه لا علم بجميع الحقائق لان بعضها لا يعلم بانه لا علم بجميع
 الحقائق قيل لا يندفع المنع المذكور بتقدير الثبوت فانه كما لا يجوز العلم بجميع الحقائق لا يجوز العلم
 العلم بثبوت جميع الحقائق لان العلم بثبوت جميع الحقائق انما يكون بعد العلم بجميع الحقائق فيكون
 استثناءه موجبا لاستثناء الاول فيكون الضمير عايد الى الحقائق دون الثبوت جوابا بان
 الضمير يرجع الى الثبوت في ضمن الجمول وهو غير مستوفى في نفسه وان استوفى موضوعه
 والجواب اي جواب قوله قيل والجواب شق من جواب الثاني اذ قطعها سيم جوابا لانه يتقطع
 كلام الخصم ان المراد

ط

من حكمة العلم بثبوت الشيء ولا يثبتونه ولا ينكرون نفس العلم كالحق والاشياء فانها نفس العلم
 بل ينكرون العلم بالثبوت والعلم بالثبوت ويزعمون ان شاك وشاك ان شاك ان شاك ان شاك ان شاك
 ولم يسموا هذه القوة التي تقول لهم يا رجل ذلك الاثنين والاربع والمئتين موقدة هذه الكلمة تستعمل
 وعاء انما لم يلقوا لك علم الى اى دن منه ونقال في علم الادوية رد المصنف المذنب عليه
 والعلم بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلاثة ان الاول الخلق المتأنيق والى المذاهب الثلاثة قطع النظر عن
 الاعتقاد اقول بثبوتها بتبعية الاعتقاد والثالث نفي ثبوتها وعدم ثبوتها لثبوتها نصيبا
 التمييز في النسبة في لنا وكذا الزاوية انما يخرج بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالاعتقاد
 كحرارة النار وبرودة الماء وبعضها بالبيان اى الدليل العقلي في الامور العقلية فثبت
 المطلب الذي هو ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها كالحق والزاما معطوف على حقيقة انه
 ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت اى الاشياء والالزام ان العلم بالاشياء النقيضين وهو محقق
 تحقق اى ان تحقق نفي الاشياء والنفي والواو للحال حقيقة من حقائق ثبوت المطلب الكو
 اى يكون الشيء نوعا من الحكم والحكم قسم من العلم كونه تصديقا والعلم قسم من الكينيات
 وهو قسم من مطلق الكين الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم
 من الموجود ونهاية قوله لان في نفي ثبوتها اى في نفي حقائق الاشياء بثبوتها ولا يخفى انه
 اى الالزام انما يتم على العنادية لان انية تقول تحقق النفي كسبب دانه نفس الامر
 والثالثه تقول لا ادري تحقق النفي ولا عدم تحقيقها ولهذا قال الشارح ولا يخفى انما
 يتم على العنادية وبكذا الاستدلال على ثبوت بعض الاشياء بالاشياء او العباد لا يقال لا يخلو
 شئ من الاستدلال الالزام على العنادية ايضا اذ ليس شئ من مقدماتها متحققة ومعلومة
 عندهم فكيف يقولان عليهم لانا نقول ان تحقق علم نفي معلوميتها فقد تحقق النفي وهو

الادوية

فقد ثبت لشيء
 من الحقائق

وهو شئ وان لم يتحقق ذلك كان من مذهب الادوية لا من مذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم
 لا كما ينبغي لانه لا حقيقة معلومة عندهم اجمعين حتى ثبت مدعاهم فاستدلوا بهم بما قضى
 مذهبهم قالوا اى السوفسطائية الضرورية منها حسيات وكسوف غلط كثيرا لانه لو اعتبر حكم
 احسن فلان انما الحكميات اوزة الجزئيات وكلها باطالة الاول فلان لا يدرك الحكميات فضلا عن
 الحكم عليها بل يدرك الحكميات بالتعلق والاما فلان كسوف غلط في الجزئيات فاننا نرى الصغير
 في نفس الامر كبريا كالنار البعيدة الظلمة كالغيب في الماء نرى كالا جاحية ونرى الكبر في نفس
 الامر صغيرا كالاشياء ونرى الواحد كثيرا كما لو انظرنا اليهم احد العينين ونرى المعلوم
 كالشئ موجودا وغير ذلك فيكون حكم احسن اى جزء كان في معرض الغلط ولا يكون
 مقبولا لمقتضى كماله احوال اى الواحد اثنين الذي يقصد احوال كمالنا واما الاحوال العظمى
 فلما يرى الواحد اثنين للاعتقاده بالوقوف على الصنوا والصنواى كبحر المعلوم اوها
 اى ومن الضرورية بديهيات فربما فيها اى في البديهيات اختلافات وتعرض شبهة يقتضيه
 في حلها اى الشبهة في النظر دقيقة اى البديهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الاراء
 والافكار والالزام متفق وكذا المعلوم في ان كل قضيا يدعى صاحبها البديهة ونحوها فيكون
 فيعرض فيه شبهة واذا وقع الاشياء يحتاج في حله الى النظر دقيقة من الطرفين مثلا يدعى
 المعقولة بديهة حسن النافع وقيض الضار وانكره الاشاعة والحكماء والنظر يافى الضرورية
 ففساد ما اى الضرورية فساد ما اى التطربات ولهذا اى والاجل ان النظر يافى الضرورية
 كثر فيها اى النظر اختلاف العقلاء فلما غلط الحكماء في بعض اسباب جبره لا ينافى الجرم
 بانتهاء اسباب الغلط كانه قولنا الشمس مضيئة والنا راحة والماء بارد اعلم ان الحكماء
 كالافلاطون انما احسوا واغفروا بالبديهيات لاننا نرى ان الحكماء كانوا وهو شئ من

بالبعض

ونرى في هذه اية من ايات شدة دواته ونرى ان الشئ ابيض هو شئ فافا غلط الحسليم
 في امثاله كان متما لا يعقل ان كان في احتيا اجيب ان غلط الحسن في البعض ليس باب جزئية لا
 متجانسة اجزم البعض المتما لا شفاء بسبب الغلط في غير من ان سبب الغلط في غير صورة فلو
 الكاذب مثلا لم يكن ابيض بسبب خفي فيه فلا بد من بيان الاسباب ثم نراها في لوين ذلك
 كان بانظار دقيقة ولا يكون بديهيا رديهم بان حكم العقل كما كان متما في احسن كان متما
 في العنق فاقولهم بالحسنى ان العقل لو قيل به في العقل شئ من العقل عدم غلط
 قلنا بديهية يشهد ايضا عدم غلط في كس في فلاح فيه **والاختلاف في البديهي** هذا جواب
 عن قولهم انها بديهيات وتفرق فيها اختلافاتهم الف الف واختلافه التصور لا يتكبد
 وكثرة الاختلافات جواب عن قوله والنظريات فرع الضرورية فافا فافا فافا فافا فافا
 الانتظار لا يتكبد حقيقة بعض النظريات وانما لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا الال
 لانهم لا يعرفون معلوم ليثبت به اي معلوم مجهول الى الطريق تغنيهم بالنار لم يعرفوا
 او جرحوا قبل هذا واد علم من ان كذا كذا لا علم من ان كذا كذا فافا فافا فافا فافا فافا
 احسن في كل شئ بل لما وجدوا غلط في صور كثيرة اتهموه فلم يجملوه طريق اليقين فان
 قلت الغلط في احسن يستلزم الغلط في العقلي لانها مباديها فلا يعين قلت الاستدلال
 ثم فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا
 بان يتكبد في اثنين حصل من الغلطين لاس من جهة غلط فان احسن تجزئة في الموضوعين ليس
 بغلط بل الغلط في زعم ساكن وانما ان احتمال سبب الغلط لا يتقدم في ادراك الحواس بل يتقدم
 في العلم بكونه ادراكا وهو مدفوع بان نظام العالم يتربط الواجب اليك الذي ادع
 في كل نوع مصالحة لم يتخلف عنه فلما كانت فطرة الحواس لا تدرك كذا كذا كذا كذا كذا كذا كذا

والنظريات فرع الضرورية

عن سبب الغلط وسوقنا اسم الحكم الموهبة والعلم المزعوم في ان يكون ظاهره بالكلية بصورة
 الصدق في كذا وباطنها باطلا وكاد به لان سوفنا معناه العلم واسطامعناه المزعوم في
 للزمن بالباطل والغلط باطلا ومنه اشتقت السفسطة استعملت في اقامة الادلة على ان
 علم فافا بالضرورة كما اشتقت الفلسفة من قبلنا سوفنا اي **الحكمة** **بالبطلان**
 اي اسباب حصول العلم كخلف المضاف والسبب هو لغة ما يتوصل الى الشئ واصطلاحا
 ما يكون طريقا للحكم من غير ثابته وهو موهبة تجلي ما الى الصدق المذكور لمن قامت اي الصدق
 به الغيرة في راجع الى من وهذا التوفيق لا بد منصور الما تريد اي يتفوق ويظهر ما يذكر ويكن
 ان يعرفه الغيرة عنه راجع الى ما وما عبارة عن المعلوم قوله ويمكن معطوف على يذكر وكلاهما
 اي يذكر ويكن تفسير المذكور ويتفوق ويظهر تفسير لقوله تجلي قيد بالذكر ليس بمرجع الموجود والمعدم
 والمستحيل فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا
 يوجبه فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا
 المذكور من ان يذكر بالكلية هنا لانه لو اخذ من الزمر بالضم لم يحج الى هذا التاويل لكنه بمنع المعلوم
 فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا
 المذهب الاول ضروري لا يحتاج الى التوفيق واختاره الامام في الدين الرازي ربه ليلين
 الاول ان كل احد يعلم نفسه بالضرورة انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص
 وهو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للعقيد والعلم بجزء سابق على العلم
 بالكل فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا فافا
 السابق على الضروري او ان يكون ضروريا فيكون العلم المطلق ضروريا وهو المطلق والليل
 ان هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا مرفا فافا ان يعرف بنفسه وهو متوح جزئا

السفسطائية المرفوعة الى الزن
بالبطلان والغلط

الفلسفة حسب الحكم

وغيره وهو ان يخرج العلم بالعلم فلو علم العلم بالعلم لزم الدور وتوقف معلومة
 كل واحد منهما على معلومة الآخر فخرج ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلين اما الجواب عن
 الدليل الاول هو ان يقال لا يلزم ان تصور العلم ضروري بل ضروري حصول ذلك العلم لجزء
 المتعلق بوجوده وذلك الحصول غير تصور وغير مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم
 لجزئية المتعلقة بالمعلوما المخصوصة ولا تصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم لجزء
 المتعلق بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا او
 مستلزما ان ذلك العلم لجزء ضروري لكن لا يلزم منه ان يكون ذلك العلم المطلق
 فصولا عن ان يكون ضروريا او نال يلزم ان لو كان المطلق ذاتيا للعلم لجزء وهو غير
 معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان يقال اننا نختار ان العلم معرفي غيره ولكن لا يلزم
 لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم حصول علم جزئي متعلق به لا يتصور حقيقة العلم المطلق
 فلما دور اصلا لان تصور العلم متوقف على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفا على حصول
 العلم لا على تصور غيره وحصول الشيء غير تصور غيره والمذهب الثاني ان نظري لكن لا يمكن
 تعريفه واختاره امام الحرمين وامام الغزالي واستدل عليه ببليل الله للامام في الدين الرازي
 والمذهب الثالث ان نظري يمكن تعريفه لكن خلفونه تعريفه موجودا كان ومعدوما
 كاشي الذي يدرك في العقل لا وجود له في الخارج فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل
 من التصورات والتصورات البينية وغير البينية فكلها في قولهم صفة توجب تميزه لا
 يحتمل النقيض في شئين احدهما ان يكون هناك نقيض لا يحتمل وان كان لا يكون
 هناك نقيض عليه ايضا ان يقال لا يحتمل النقيضين اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء
 لتناول التصور والتقدير اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول التصور

التقدير الغير اليقيني ايضا فيكون كما كان ما نادون الاول ومنه هذا التعريف ان العلم
 صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمجلا وموصوفا الذي هو العلم تميزه لجزء
 عامدا لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق ذلك التميز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التميز
 اي توجب كون مجلا تميزا كبر اليا، فقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة بالغير وقوله
 توجب تميزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشيء
 والجنس وغيرهما كالسواد والبياض وغيرهما مثلا فان هذه الصفات توجب مجلا
 تميزا اي توجب كون مجلا تميزا بفتح اليا، لا تميزا بكسر اليا، ضرورة ان الشيء
 تميزا شيئا عن ايجاب وكنه السواد تميزا لا سود وعن البيض واما العلم فيوجب تميز
 العالم عن ايجاب ويوجب تميزا لمدركات عن غيره وقوله لا يحتمل النقيض يخرج عن
 الظن والشك والوهم فان متعلق التميز اصيل لكل واحد منها لا يحتمل نقيضه وكذا
 يخرج به كل المركب لا محال ان يطالع صاحبه في المستقبل علم ما هو الواقع فيه وان حكم من
 الايجاب للسلب لا يقتضيه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل ذلك
 ان العلم صفة قائمة بمجمل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاذا يكون مجلا تميزا للمتمتع
 تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المجمل الذي هو العلم لان التميز
 لم يقع على تلك الصفة انما هو لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو بشئ متعلق بتلك
 الصفة والتميز وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيض ذلك التميز فانه وان كان
 شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالكم لا يقتضيه بعضهم هذا التعريف بالكم
 وقال بعضهم العلم صفة توجب تميزا من المجمل لا يحتمل النقيض في الاشياء لا يشمل هذا التعريف
 ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير والذي تتركز القيد قد اصر

في هذا الكتاب المشهور في التصورات في أي شيء من التصورات بناء على أنها لا تليق
 إلا إلى التصورات على أن تكون تنبيه على خطأ زعمهم لأن إطلاق التقيض على طرف
 التضييق شائع والحق أن لا نقول إلا أن المتناقضين هما المفهومان المتماثلان بذاتها
 ولا مانع من التصورات فإن منهوى الناس لا الناس لا يتماثلان إلا إذا اعتبرتهما
 أو يحل من كقيمتين متماثلتين صدقا وكذا يجوز زيدانسان وزيد الإنسان مثلا
 فيكون التناقض بين القضييتين وكذا باقي التصورات فإن قيل يلزم من هذا أن يكون جميع
 التصورات مطابقة للواقع مع أن بعضها غير مطابق له قلنا لأن من بعض التصورات التي وصف
 بعدم المطابقة أصلا فانا إذا رأينا شيئا من بعيد وهو جرح مثلا فحصل منه في أذهاننا
 صورة إنسان فذلك الصورة علم تصوري وخطأ فاما هو في حكم العقل بأن هذه
 الصورة هذا الشئ المرئي فيكون التصور كالمطابقة لما في تصور موجود كان ومعد
 قلنا أو مختلفا وعدم المطابقة أحكام العقل المتعارضة تلك الصورة فلا اشكال في هذا
 هو المذكور في شرح المواظف والمقاعد لكنه لا يتناول اليقينيات من التقييدات أي ما ينبغي
 لأنه ينبغي أن يتناول أي خذ هذا لكن استدراك عن التعريف الأول ينبغي أن يحل التخييل على الانكشاف
 التام الذي لا يشمل الظن لأن العلم عند أي المنكبين معاً بل للظن قوله لأن العلم اه اشارة
 إلى جوابه يقال إن التخييل علم من الانكشاف التام والعام لا يدل على الخاص بأحدى الالات
 الثالث المعبرة فكيف يحل على الانكشاف التام وحاصل الجواب في العلم لا يعرف في
 هذا الفن إلا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فانه قرينة ان المراد من الانكشاف الانكشاف
 التام **للخلق** أي للمخلوق من الملك والنسب الخن يخص هذه الثلاثة لانهم اتوا المكاف
 وحال غيرهم غير معلوم بل لهم نفوس مجردة تدرك العلم لا الجلال علم الخلق لذاته أي

فانه علم الخلق

لا بد
 من
 العلم
 بالذات
 لا بالصور

أي علمه لا إلى ذاته كعلم الاطفا في وهو الاكشاف بعلمه لا إلى ذاته كعلم
 لا العلم والاكشاف واجبا لذاته ولم يقل احد لا السبب من **السبب** **المتوسط** **المركب**
والخبر الصادق والعقل ووجه الضبط ان السبب أي السبب الذي يحصل
 العلم ان كان من خارج أي خارج عن ذات المدرك فالخبر الصادق والا أي وان لم يكن خا
 فان كان إلى السبب الذي غير المدرك غير منصوب ضالة فالخبر الصادق والا أي وان لم يكن الخا
 بحكم الاستواء على قول من قال ان المدرك للكلية والجزئية هو العقل لكن احدهما بواسطة الالات
 دون الآخر لا على قول من قال ان المدرك للكلية هو العقل ومدرك الجزئيات هو الحواس
 فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى ان ريد السبب الحقيقي فهو واحد لا
 وهو الله تعالى لانها أي العلوم مخلوقة أي الله وإيجاده من غير تأثير للحاشية والخبر والعقل
 والسبب الظاهري أي يكون سببا بالنسبة الى ظاهر الكمال كالتأثير الحار في هو العقل لا في واما
 الحواس والاعمال والآلات وطرق الادراك أي الحواس والآلات والاعمال وطرق والسبب المنفص
 إلى العلم بجملة بيان يخلق الله في العلم مع أي مع السبب المنفص بطريق جري العادة أي
 لا يكون موجبا ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالجرح لا يخبر في الفلحة بل سنا
 شيئا اخر مثل الوجدان والحس والية ونظر العقل بمنح تربيع الجادى والقدرات
 فكل كل التقدير الثلاثة لا يكون قول المصنوع اسباب العلم ثلثة اه صحيحا قلنا هذا أي كون
 الأشياء ثلثة على عادة المتأخرين في الاقتصاد على المقاصد حاصل الجواب هو اختيار
 القسم الثالث من أقام الترتيب المذكور وهو ان مراد المصنوع من السبب في قوله واسباب
 العلم ثلثة هو السبب المنفص إلى العلم بجملة ولكن انحصاره في الثلثة المذكورة ليس على
 سبيل احتجبة بل على عادة المتأخرين أي إلى الحق والاعراض عن تدقيقات الملا سفة

ان ارد
 المنفص
 المدرك
 فهو متعلق
 بمفهوم
 الكلام

لا يقال الامر والنهي
 من وجه العلم
 بل من وجه
 الحكم بانه حرام
 كل لفظ يفيد تصور
 فهو من اسباب العلم
 عصا

لا يقال الامر والنهي من وجه العلم
 بل من وجه الحكم بانه حرام
 كل لفظ يفيد تصور
 فهو من اسباب العلم
 عصا

اي عن تزيينهم المبنية على اصولهم الفاسدة والافاليتكلمون اى بالتدقيق منهم فانهم
 اى المشايخ لما وجدوا بعض الاوراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة ^{التي لا}
 فيها اى لا شك في ان الحواس الظاهرة ثابتة في الوجود سواء كانت من ذوي الصور
 او غيرهم كالنفس لان علم الحسوس حاصل للجوالات اجمع جعلوا الحواس ^{التي لا} باب براسها
 ولما كان معظم المعلو ^{التي لا} الدينية كالصلوة والزكوة والصوم والحج وغير ذلك من الزايف
 مستند من خبر الصادق وان كان داخل في ادراك الحواس كون حرقية السمع
 جعلوه اى خبر الصادق سببا اخر ولما لم يثبت عندنا اى المشايخ الحواس ^{التي لا}
 المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك كالحال المتصرفه والحافظة لم يثبت
 عند المشايخ الحواس ^{التي لا} لانه لا دليل على ان الحواس ^{التي لا} لم يثبت عند
 ولم يكن عنده دلائل في ثبوتها او في نفيها او في اشتغالها في اثباتها بيان
 عدم تمام ادلة الحكماء على اثباتها فان الحكماء استدلو على وجود الحس المشترك وهو قوة
 في الوجود يدرك جميع ما يدرك الحواس بعد غيبة المادة فكانها حواس من حيث العيون الحسية
 فالمدرك ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات ولا احدي الحواس الظاهرة لان كل واحد
 من تلك الحواس الظاهرة لا يحضر عند النوع مدركاتها دون غيره ولا بد من قوة
 اخرى ان يحضر عند جميع تلك انواع وهذا الدليل غير تام لجواز ان المدرك هو العقل
 بواسطة الحواس الظاهرة واستدلو على ثبوتها بان يقال ان الصور الحسوس
 قبولها وحفظها وهي خلائق لها من فلا بد لها من مدركين متغايرين لما تقرر عند الحكماء
 ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ
 هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لاننا لم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد لجواز ان يصدر

يصدر عنه اكثر من واحد بواسطة شريطين مختلفين كالارض مثلا فيقبل الشكل على دنها ويحفظ الصو
 رها فيوزان يكون القبول والحفظ معا قوة واحدة بحسب شريطين متغايرين واستدلو على ثبوت الوهم
 بان يقال ان الوهم قوة في الدماغ يدرك كل ما يحزنه كصداقه زيد وعمر ومثلا والمدرك تلك
 الحواس ليس هو العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الالة ولا يجوز ان تكون تلك الالة احدي
 الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور الجزئية دون الحواس الجزئية وليس هو احدي الحواس الظاهرة
 لانها لا تدرك الحواس الجزئية بل تدرك الصور الجزئية فيكون المدرك تلك الحواس الجزئية قوة اخرى
 فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لما جاز ان تكون القوة الواحدة كالحس المشترك
 مثلا لانه لا ادراك لنوع الحسوس لم لا يجوز ان يكون الاله لا ادراك معايله ايضا لا بدك من دليل
 واستدلو على وجود الحافظة ان الحواس الجزئية قبولها وحفظها ومغايران فلا بد لهما من
 مدركين لما تقرر عندنا ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ قبول الحواس الجزئية هو الوهم
 ومبدأ حفظها هو الخيال وهذا الدليل غير تام ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد
 بحسب شريطين متغايرين واستدلو على وجود المتصرف بان يقال ان الجمع بين تصوراتا
 كما نقصور انسانا داراسين ونفصل بينهما تارة اخرى كالتصور انسانا عديم الراس
 وكذلك بين الحواس الجزئية وليس المتصرف هو العقل لعدم حصول الجزئيات عنده ولا احده
 الظاهري لانه لا يدرك الحواس والمتصرف انما يكون بعد الادراك فيكون فينا قوة اخرى
 متصرفه فينا وهذا الدليل غير تام لجواز ان يكون المتصرف هو العقل بواسطة هذا هو المذكور
 في شرح المقاصد ولم يتعلق لهم اى المشايخ غرض تفصيل الحسوس والتجزيات والبعد
 والنظريات لان كل من احسن التجزئة والنظر من ان العقل ليس من الاسباب المستقلة
 الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان لم يستقل في الادراك كان مرجع

مادة في

بها

الكمال في كل العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة والبدئية الى العقل معلومة الى العقل
 سبباً لنا في هذه صنعة ثالثة الى العلم بجزئياتها وبالتمام حدساً وتجربة او ترتيباً
 يجعلوا السبب في العلم باننا جوعا وعطشاً فهو من الوجوديات وهو ما يدركه الوجدان وان
 الكمال اعظم من مجرد مثال الاول وان نور القمر مستفاد من شمس مثال الحدس وان السبب في
 المعرفة مثال التجربة والفرق بين الحدس والتجربة ان مفارقة الحدس او مرتين كافية ^{التجربة}
 في الحدس في التجربة بل لا بد فيه من المشاهدة مراراً كثيراً وايضاً ان السبب في التجربة معلوم
 السببية مجهول الماهية وفي الحدس معلوم كلاهما وان العالم حادث مثال ترتيب المتوهمات
 هو العقل منقول ان يجعلوا العقل في الاصل كجسم سمع به الادراك الثاني فحسب حاشا
 يفهم ويتعلم على ما يحسن وان كان في البعض كاستماع الحواس حاسة
 بغير القوة الحساسة الى ما يسمع السمع الذي هو الاذن والبصر الذي هو العين ولا ينفك
 المصدر الذي هو فعل التكلم والدليل عليه قول الشارح في قوله ما هي قوه تسمع
 ان العقل حكم بالضرورة لوجودها في الحواس والحواس الباطنة التي تنبئها فلا
 يتم دلائلها الى التلازمة على اصول الاسلامية السمع وهي قوه مودعة في موضوعه
 في العصب الذي فيه هواء فحقن كالبطل المودع في مقعر القمل في يدك بها اي بالتموه
 الاصوات هي كيفية الهواء عند توجه الحروف هي كيفية الصوت مسموعة ^{بالسمع} وهي كون ^{وان}
 الصوت ملابها او منافراً فذكرنا لوجوهنا بالسمع بطريق وصول الهواء المتكيف
 بكيفية الصوت اي بكيفية هي الصوت الى متعلق بوصول الضجيج خلاصة الكلام ان سبب
 حصول السمع هو انه اذا حدث صوت في موضع من المواضع يتكيف الهواء الحاصل
 في ذلك الموضع لكونه لطيفاً بكيفية ذلك الصوت من الحركة والنقل ثم يتكيف به الهواء المجاور

التعقير ودين الملك يعان
 فقرت البصر اذا جعلت لها
 قفراً وان

المجاور لذلك الهواء ثم المجاور المجاور الى حد ما حتى يتبين الصوت ومنه فالسمع الذي في
 في تلك المسافة يسمع تلك الاصوات بلا خلاف وانما السمع الخارج عن تلك المسافة
 بدون وصول ذلك الهواء اليه بل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم فحالت
 الفلاسفة لا توافقهم النظام من المعقولة وقال حكما الاسلام نعم وان في هذا المذهب
 دون الاول بثلاثة اوجه الاول اننا نذكر ان صوت المؤذن عند سبب الرياح يسمع من
 جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل واحد ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك الهواء
 يذرك الصوت لا يصل الى صاحبه اذا كان في موضع لا يربح فيه والوجه الثاني ان لو فرض بيت
 لا فجرة لا يسمع الصوت من داخله من خارجه ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض
 الكمال ان يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها والوجه الثالث هو اننا نذكر جهة الصوت
 وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل في ذلك الصوت الى الصماخ
 يدرك اذ لو لم يذكره الا عند الوصول لما اذكرنا جهة كانه الجسم اللازم بط وكذا اللازم
 واستدل الفلاسفة على انه بهم من وجهين الوجه الاول هو ان الصوت عند سبب الرياح
 لا يسمع من كان الهبوب من جهته فذلك ان الهبوب من وصول الى الصماخ
 وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعده الصوت من حد الادراك لان الادراك
 من البعيد لا بد وان يكون له حد كانه لا يبصر فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك
 والوجه الثاني هو اننا نذكر ضرباً من خشية بالناس في الصماخ قبل سماع الصوت وذلك لان
 وصول الهواء الحاصل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم
 السماع لبعده الصوت بمعنى ان الله تعالى خلق الادراك في النفس عند ذلك اي عند
 بين من الله تعالى تلك الطريق بطريق جري الالف عند المشككين عند وصول الهواء

صور عند المشككين

تفسير الشرح في قوله
 تلك الاصوات ادراكها
 تلك الاصوات ادراكها
 تلك الاصوات ادراكها

التي هي كبقية القوى التي هي شوم في الخشوم من ذلك الوصول على ثمانية ذلك الموضع
 وبطريق الإيجاب عند الحكم وبطريق التوازي عند الخطر **والثمة** هو القوة المودعة
 في العصبين الجوفين اللتين يتبدآن من غور البطنين المتقدمين من الدماغ فيمتد أحدهما
 من اليمين إلى اليسار والآخر بالعكس متلاقيا بحيث يصير الملتقى مجمع النورين ثم ينفق
 فيتأديان إلى العينين يدرك بهما أي القوة الأصواء والألوان والأشكال المتغيرة
 الطوارى العرض والعمق فعصبية اليمين يرجع إلى اليمين وعصبية اليسار يرجع إلى اليسار
 فعلى أن يكون كهيئة الدالين يكون مجرى كل منهما إلى آخر الأمر كهيئة الصبي وأن كان
 في الظاهر كذلك والحركات التي كسفي شابه الجسم في مكانين أدرك فيه العقل الحركة فلا يدرك
 أن يكون من الأعراض النسبية لا يدرك الحس والحسن والتج وغير ذلك مما خلق الله تعالى
 أدرك أي أدرك الأصواء والألوان في النفس عند استئصال العصب تلك القوة وشروط
 الأبصار ثمانية عند الجمهور وهي كون المرئي كشيء لان اللطيف قد لا يرى كالأبصار أو كونه
 مضيا نفا كشمس النار أو بغيره كالأشياء المستنبية بالمضي ولونه محاذيا للبصر أو حكم
 المحاذاة كالوجه الذي رؤى بالمرآة وقصد البصر إلى الأبصار وعدم الحجاب وعدم التوريط
 عدم البعد المفرط **والثمة** وهو قوة مودعة في الزايرتين النابتين من مقدم الدماغ
 السبيلتين بحكمة الله يدرك بهما الرواي بطريق وصول الهواء المتكثف بكيفية
 ذي الرائحة إلى الخشوم متعلق بوصول نفعه أن الله تعالى خلق أدرك تلك الروائح
 بطريق جرى العادة عند المتكلمين وبطريق الإيجاب عند الحكم عند وصول الهواء المتكثف
 بكيفية ذي الرائحة إلى الخشوم لا ينفذ أن ذلك الوصول على ثمانية ذلك الدراك **والثمة**
 وهو قوة منبهة البتة والنشور والتنزيق في العصب المفرد في علم جرم الله يدرك بهما

أي بالقوة الطعوم بخالط الرطوبة اللعابية فالله سبحانه الرطوبة إما أن يتكيف بكيفية
 الطعم فيصل إلى العصب فيكون الرطوبة هي الحسوة الحقيقية أو متشربا أجزاء المطعوم
 فيصل تلك الأجزاء إلى العصب فيكون الرطوبة مسهلة بوصول الحسوة الحقيقية
 بأن أجزاء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفرد فيكون الرطوبة محسوسة دون
 الأجزاء غير معقولة بل كمنها حسون معا وقد كس الرطوبة بدونها كغذاء الصغار ويحسن
 حرارتها بمرارة قليل وصول الرطوبة أسهل من وصول أجزاء المطعوم لكثافتها فلعلها تم
 إلى القوة الدائمة فلم يدركها فلا ذكره السيد بالترديد لا بالقطع **والثمة** وهو قوة
 منبهة في جميع البدن أي كثره فان بعض الأجزاء يسر في قوة المسك كالكلى والكبد والطحال
 والرب ببقوة المسك في أغشيها فقط والحكمة في عموم قوة المسك حفظ البدن عما تنفذه
 من الجود والبرد وعدم المسك في الأعضاء المذكورة بحكمة ذكره المطول لا يدرك بهما أي تلك القوة
 الحارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا ذلك عند التماس والاتصال أي بجميع البدن
 بمعنى أن الله تعالى خلق بطريق جرى العادة وأما قال في الذوق والمسك منبهة ولم يقل قوة
 كما قاله في غيرهما لانها لا يختصان بموضعين مخصوصين كسائر انتشار القوة الدائمة
 على جرم الله واللامسة على جميع البدن **في بيان حاسة السمع** أي من الحواس الخمس
توقف أي تطلع على ما وضعته أي تلك الحاسة الضمير راجع إلى ما ينفذ
 الله تعالى قد خلق كلام الحواس لأدراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصواء والذوق للطعوم
 والشم للروائح واليدرك أي بالسمع والذوق والشم ما يدرك بالحواس الأخرى ولما كان
 من كونه ذلك أم لا فحينه خلاف واحتج الجوزي أن ذلك أي الدراك محض خلق الله تعالى
 من غير تأثير الحواس فلا يمنع أن يخلق عقبه صرف الباصرة أدرك الأصواء مثلا وأن

لم يكن واقعا بالنظر فان قيل ليست الذاتية تدرك حلاوة الشئ وحرارة هذا السؤال
لقول لا يدرك بما يدرك بما كانت الاخرى قلنا لا بل حلاوة تدرك بالذوق وحرارة باللمس
الموجود في النعم والآن **في بيان المطابقة للواقع** طابقا لا اعتقادا ولا فاقا
البحر الكلام يكون نسبة أي الكلام خارج أي نسبة خارجية محقة او مقعرة ومنع النسبة
الخارجية ان يقع الخارج في نفسه نسبة لا وجودا فلا يزدان النسبة من الأمور الاعتبارية
بمنع وجوده في الخارج تطابق أي الخارج تلك النسبة فيكون صادقا ولا تطابق أي
النسبة الخارجية فيكون كاذبا فالصدق والكذب عليهما أي اعتبارا بالمطابقة وعدم
المطابقة للواقع من وصف أي الكلام من غير الخبر والانشاء لانه ان يكون لنسبة ذلك
الكلام اخرج عنه ثابت في زمان من اللازم منه تحقعا او تقدير تطابق تلك النسبة فكل
الكلام الاخر اخرج اول تطابقه في الثبوت والانشاء او لا يكون الا اخرج كذلك فان كان
الاول فالكلام هو الخبر وان كان الكاذبا فالكلام هو الانشاء فالمراد من نسبة الكلام تعلق احد
الجوهرين بالآخر ليفيد انما لم يرد ما سواه كانت تلك النسبة الخارجية ايجابية او سلبية
كالنسبة لجزء او غير ما كالنسبة الانشائية والمراد من الخارج اخرج هو النسبة الخارجية
عن نفس الكلام من الايجاب والسلب في نفس الامر سواء كانت ثابتة في الواقع او في العقل
بعد تصور ما مقعرة الوقوع في الواقع ليدخل ما يكمل العقل ثبوتها او انتفاءها ولم يقع بعد
وايضا اذا اردت به الاخبار عن البيع في الماضي او في الحال او في المستقبل فلا بد لهذا
الاخبار من وقوع بيع تحقعا او تقدير اخرج عن هذا اللفظ أي ليكون هذا اللفظ
فقط سبب الحصول في الخارج حتى يقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك
البيع الخارج وتحققة ان ثبت هذا الثوب مثلا النسبة شئ خارج عن نفس هذا الكلام

في الزمان كما في هذا الكلام بعينه فان طلبه هذا كان صادقا والكان كاذبا ولو كان
النسبة في ابع هذا الثوب شئ خارج عن نفس هذا الكلام فهو موضوع الوقوع في الزمان المستقبل
وهذا الكلام بعينه فان وافقه هذا فصادق والا فكاذب بخلاف اذا اردت البيع بالانشاء
فانه يحصل في الحال من اللفظ بنسبة فقط لا خارج له بل هو ايجاب وطلب لا بعين الواقع في نفس
الاحر والمراد من المطابقة وعدمها هي نسبة الكلام مع نسبة خارجية عنه في الايجاب والسلب
وعدم اتحادهما في احدهما وهي معنى الصدق والكذب متصفين بالخبر فانه هو الكلام الاول
على نسبة ما خارج سابق عليها في الواقع او في العقل كمثل ان يصدق باعتباره وان يكون
باعتباره والانشاء هو الكلام اتحد زمان نسبه مع زمان افادته من غير نسبة اخرى في
الواقع او في العقل فبقوله ان أي الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشئ **عليها**
بمعنى الصدق شيه علان المراد هو النسبة وتوارة على ما هو به كيفية كالايجاب والسلب
لكن المتعارف ان مدقول عن وصلة الاخبار هو الموضوع وما بعده الخبر لا اوله وان
يوجه على المتعارف هو عبارة عن الشئ والضمير في راجع الى ما لا على ما هو به الكذب
أي الاعلام نسبة ما تطابق الواقع ولا تطابقه فليكون أي الصدق والكذب من
صفات الخبر لان الاعلام بالنسبة صفة الخبر من هنا أي من اوصاف الخبر او صفات الخبر
يقع بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف في بعض خبر الصادق بالاضافة **على خبر**
انما يصدق كصفة نوعين على تقدير كون صدق الخبر في النظر الى مفهومه أي مع قطع
النظر عن الخارج وكونه خبرا والاضافة ضرورة صادقة فلا يصدق الخبر احد **بمعنى الخبر**
المتقارن للخبر المتواتر شرط واحد ان يكون الخبر ونسبة عنه صدق والكذب منهم
والله ان يكون الخبر ونسبة علان بما خبر واعلم استندا الى الحس لا الى غيره بدليل انه لو خبر

اي للصبيان بطريق الكشافة وتبين المقدمات واما خبر النصارى فعلى عيسى عم واهل بيته
 بتايبين دين موسى عم فتواتره ثم لان الرجل دخل على عيسى عم لقتله ثم خلعوا فيهم
 قتلوه وقتلوا من عيسى عم فلم يبقوا احد التواتر وخبر اليهود بتايبين دين موسى عم
 لم يوجد مصداق تواتره لان ظهور مريضة عيسى عم وحج عليه السلام يكذبهم في جواب ما يقال
 من طرف السمنية والبراهمة لانهم انما المتواتر موجب للعلم فضلا من كونه ضروريا فانه لو كانت
 موجبا للعلم كان خبر النصارى يكون عيسى عم مقتولا وكذا اليهود بتايبين دين موسى عم
 موجبا للعلم لكونه خبر متواترا والتاليف والاكاذيب المتكررة موجبين للحيلولة بخبرين ومنه
 كافرا وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله
 فتواتره ثم وحاصل الجواب ان يقال لانهم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرط ان يجري على السنة قوم
 لا يجوز العقل ان يفهم على الكذب فلا يجوز ان يكون ذلك خبر متواترا وقصة رفع الله عيسى عليه السلام في
 يوم عاشوراء بين الصلوتين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم وظفر
 في بيت فاجر ملك اليهود رجلا يدخل البيت يقال يهودا ويقال طيطيانوس فجا جبريل عم
 ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالتى الله تعالى شيعة عيسى عليه السلام
 خرج فظنوا انه عيسى فقتلوه ففصلوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فابن صاحبنا وان صاحبنا
 فابن عيسى ثم فاختلجوا فيما بينهم فانزل الله تعالى انهم فقالوا ما قتلوه وما صلبوه
 ولكن شبه لهم في الذي شبه عيسى عم على غيرهم فقتلوه كالشبه قد اتى على وجهه ولم يلق
 عليه شيء شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجود عيسى والجسد غير عيسى
 فذلك اختلافهم فيه فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين
 هذا السؤال على الاول ايضا جواز كذب كل واحد بوجوب جواز كذب الجميع لانه اى المجموع
 ولا يفيد خبر المتواتر

مقتلة عيسى عليه السلام

ضم خبرين الى الخبر لا يفيد اليقين
 جواز كذب كل واحد بوجوب جواز كذب الجميع
 ولا يفيد خبر المتواتر

ثقل الاحاد فلا يفيد خبر المتواتر العلم قلنا بما يكون مع الاجتماع بالاكاذيب مع الانفراد بقوة
 اكبر للمؤلف من الشهورات حاصل كجواب ان يقال لانهم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين
 ولانهم ايضا جواز كذب كل واحد من الاحاد بوجوب جواز كذب الجميع من حيث هو مجموع فانه
 يجوز ان يكون مع اجتماع الاحاد شيء لا يكون مع انفراد الاحاد كاحيل المؤلف من الشهورات
 فان كل واحد منها يحصل للمجموع قوة لا يكون لكل واحد منها فان قيل الضرورية يا سؤال على
 الاحكام لا يقع فيها تفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم يكون الواحد نصف الاثنين اقوى
 من العلم بوجود اسكندر والمتواتر وانكر افادة اى المتواتر العلم جماعة من العلماء كالسمنية
 والبراهمة السمنية بفهم اليقين وقوع الميم منسوبة الى السمين وهو اعظم اصنامهم والبراهمة
 منسوبة الى البرهم وهو ايضا اكبر اصنامهم وقيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون
 بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاختيار والنظر الصحيح فقلنا لا طريق الاكاذيب والباطل
 فلا يفيد شيئا قلنا اى عدم وقوع التفاوت مما بين تفاوت انواع الضرورية بوجوب
 التفاوت في الآلة والعادة والممارسة والاضطرار بالباطل وتصوير الاحكام قد
 تختلف فيه مكابرة وعنادا ومكابرة على التمكن الغرض انظار الصواب ولكن الزيادة
 انضم والمعاينة هي المناقضة في المسئلة العلمية مع عدم العلم وكلامه وكلام صاحبه
 كالسطونية في جميع الضرورية والنوع الثاني من الضرورية فان قلت يخرج منه
 ادوار الرسول وانما سمع مع انهم من سبيل العلم بوجوب مضمونها وحرمتها قلت انها في حكم
 الخبر بان نواحيهم او واجبات مباح وتغليل الاقسام اجدر للضبط **الثاني** في اى الثابت
 رسالته اى الرسول **المعجزة** من اعجاز افاق غيب الطلب جعله عاجزا عن الايمان
 والرسول هو انسان بعث الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد شرع طريقه اى في الاول

السمنية والبرهمية اعظم الاثبات
 وقيل عبادة الاصنام

اى وجوب

الكتاب اشار بكلمة قد الا المراد بالرسول النبي المطلق وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق
 للذين اذ لو اريد به من الكتاب يخرج خبره من الكتاب كمن سباب العلم وهو يبطئ ككاف النبي فانه
 اتم تويده قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول الا ينبغي اليه التوفيق بينهما لان العطف يقتضيه
 المعجزة قال في الكشف في تفسيره مثل النبي من الانبياء فقال ما الف واربع وعشرون
 فتبين ان الرسول منهم قال ثلث مائة وثلاث عشرة والمعجزة اخرجها في مخالفة العادة فعلا كان
 او تركا كمنشئ الامر واخراج الماء من الاصابع وكاخر ابراهيم عم بنار مرد واما ما لا يوافق
 فيها وقع من النبي قبل نبوته كاطلاق النعام وتسلمه على بنيها وظهور النور من جبين غيبه
 انبياء قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله اعلم ان احوار نحت المعجزة المعجزة يدعى
 النبوة والكرامة ويزاد بها الولاية والسوء والشجيرة والاستدراج كرمي النمرود بالسهم
 فنهكه كما اذا خلة قوله اخرجها في مخالفة العادة فقوله قصد خربت الثلثة الشيطانية ويقولون
 ادعى خربت الكرامة **وقد اى خبر الرسول** **حجج العلم** **استدل الى اى حال**
 بالاستدلال الى النظر في الدليل هو اى الدليل يمكن التوصل وانما ذكر الامكان لان الدليل
 لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالعمل بصحيح النظر اى بالنظر الصحيح إضافة الصفة
 الى الموصوف فيه اى في الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يتذكر على الوجه الذى يكون
 ذلك الشيء دليلا عليه على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا
 كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه انوعه لوجوده فلا يكون
 دليلا على وجود الصانع الى العلم المطلوب جري الى متعلق بتوصل خبر هذا القيد الامارة
 التي يفيد النظر لان العلم على ما مرده لا يمكن ذلك ويمكن حمل على الاعم وقيل قول مؤلف
 اى قول معتول يخرج هذا القيد ويجوز ان يراد به الملقوظ من حيث انه دال عليه وعلى الو

الانبياء
 الرسول منهم
 ١٢٤٠٠٠
 ٣١٣

المعجزة اخرجها في مخالفة العادة
 ذكر انما الاول قبل نبوته
 اخرجها في مخالفة العادة

شعبه شقوة وزنده وانه
 لقته زيقال شعبه شقوة بمعنى شقوة
 وهو شعبه شقوة بمعنى شقوة
 كنيه سى ابو العجب در سيمياء دى بو
 نوعه نذر الكف المنة كوز با بى بغير
 اول نور بالكنز نفس انسانيه نك
 حد على واردر رسم وطلسم كى
 افا عيل غلوية به تعلق بوقدر
 اوتيا نوسى ترجمه
 القاموس

يكون قول اخر من شبه ثم القول اسم لذات المركب فوصف بالموقف لمتعلق من قضاي
 بهذا القيد خرج القضية المركبة المستمرة كعكس كقولنا كل انسان متحرك لا اذ هو في
 العرف قضية واحدة لا قضيتان فان القضية في العرف اسم للمركب كجبرى وقولنا لا اذ
 ليس كجبرى بل قيد القضية السابقة ومثيرة الى قضية اخرى وهذا متعلق تركبه من قضيتين
 فلا تعلق بينهما لذاته قولا اخر الاستمرار الذات في المعقول وفي الملقوظ يطلق ذلك لعدالة
 على المعقول فان اطلاق صفة للمدلول على الدال شيئا فاما الاول الدليل على وجود الصانع هو العلم
 بهذا الصانع بل التوفيق الاول بعينه المتعة التي هي بحيث اذا تبين حصول المطر اما المقولة
 مع التوفيق خارجة عن الاول اذ كانت كالثالث وعكس قولنا العالم حادث وكل
 حادث فله صانع واما قولهم اى قول الخلفاء ان الدليل هو الذى يلزم من العلم به اى الدليل اى يلزم
 بطريق النظر بل عليه جعل الدليل من اى النظر فلا تنققن بقضية مستمرة عكسها الظاهر
 اخر قبلكه اوقى لانه اخذ في التوفيق للزوم وفي توفيق كذا كذا ما توفيق الاول اخذ الامكان
 والامكان لا يستلزم للزوم لان الاعم لا يستلزم الاخر ولانه يلزم في الدليل كذا والثالث
 من العلم به العلم بوجود الصانع وفي الدليل الاول لا يلزم بل يمكن وجع يكون التوفيق وفق
 بلك لا بالاول وقبله وجه الاوقية اى هذا التوفيق موافق للتوفيق كذا بدون غناية
 قيد موافق للتوفيق الاول مع غناية قيد لان العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع
 بل العلم بوجوده وحد ذاته يستلزم العلم بوجود الصانع فيمكن توفيق مع الاول واما كونه اى خبر
 الرسول موجبا للعلم فلقطع بان من اظهر الله المعجزة علمه به الضمير راجع الى من قصد قيا
 له اى من دعا دعوة الرسالة كان صادقا فيما لا يرب من الاحكام واذا كان صادقا بقوله
 العلم بمضمونها اى الاحكام قطعا فان قلت كيف تخرج الدجال كاذب مع انه يحى وحيث
 القطع

القضية والف اسم للمركب

العلم بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم وخبره صادق
ومضمون دافع

المتواتر مطلقا وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودهما في الخبر المتواتر الذي
 كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول في الخبر المتواتر الصادق من غير الرسول
 ووجود خبر الرسول دون خبر المتواتر في الخبر الذي يسمع من في رسول الله أو غيره فيكون انما خبر
 الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول انما الجسم الحاشي أو الابقض فكان هذا الانقسام
 جائزا بهذا الانقسام الاول فيؤيد ذلك كمن اخبره الرسول عنه رؤياه أو الهامه كما بانه
 خبر الرسول والظان الاول داخل في السماع من الرسول ان كان العلم بانه خبر الرسول وما
 خبر الواحد هذا جوابا يقال هو ان خبر الرسول لا يوجب العلم فيه ان يكون خبر الواحد فيعلم
 مع انه ليس كذلك فاما بعد العلم لعموم شبهه صح كوازي ذلك العارض حصل القطع بمضمونه ان
 كان حكما غير عالانه وحي يوحى وان كان من الامور الدنيوية قيل لا يفيد القطع فيكون خبر
 الواحد خبر الرسول فان قيل فاذ كان خبر الرسول متواترا او مسموعا من في رسول الله صلعم
 كان العلم الحاصل ضروريا كما هو في الضرورى حكم سائر المتواترات والاحكام الاستدلالية
 قلنا العلم الضرورى في المتواترات من الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا العلم الحاشي العلم
 بكونه خبر الرسول تواترا اخباره بخلاف التواتر بوجوه دكة وبغداد فان الذي تواند
 هو وجود دكة او وجود بغداد لا كونه خبر فلان فان قبل لم كان مضمون التواتر خبر
 الرسول استدلالا بالعلم بكونه مضمون خبر غيره ثم كذلك قلنا مضمون خبر الرسول
 راجع الى المعاد والغايب ومضمون خبر غيره راجع الى الشاهد وفي المسموع
 معطوف على التواتر الى العلم الضرورى في المسموع من في رسول الله هو ادراك
 الالفاظ وكونها اي الالفاظ كلام الرسول والاستدلال الى العلم بمضمونه اي خبر الرسول
 وثبوت مدلوله فيلزم ان المراد من العلم الاستدلال في قوله وهو يوجب العلم الاستدلال

تقریر علیہ السلام
فان الاحکام التقریبیه
انما علمت بمشاهدتہ
تقریر علیہ السلام
لابالسمع منہ
عصام

البينة على كذب خبره
أي مستفاد من ترتيبه

في توفيق خبر

هو العلم بمضمونه لا العلم بالقائه وكونه كلام الرسول لان هذا ضروري لكونه كلاما قال النبي
البينة المدعي واليمين على من ينكر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم منه انه يجب
ان يكون البينة على المدعي وهو استدلاله الى استفاد من ترتيب المتعديتين ان خبره خبر الرسول
وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حتى لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة فان قلت ان خبر الصادق
المفيد للعلم لا يخفى على المحققين بل قد يكون خبر الله وخبر الملك وخبر الامم والجماع والخبر المعروف على
يد من احتمال الكذب بخبره قدوم زيد عند تسارع قومه الى داره الفخمين راجعان الى زيد
قلنا المراد بالخبر الصادق خبر يكون سببا للعلم لعانة الخلق بكونه خبرا يخرج الخبر النبوي
الذي يثبت عليه الاخبار مع قطع النظر عن التواتر المفيدة لليقين فخرج الخبر المعتبر
بوضع احتمال الكذب بدلالة العقل من الله او خبر الملك كما يكون موقفا للعلم بالنسبة الى
عالم الخلق اذا وصل اليهم أي الخلق من جهة الرسول ثم حكم حكم خبر الرسول وخبر الامم والجماع
في حكم التواتر لان التواتر خبر ثابت على سنة قوم على سبيل الاتفاق اصله احواد
فروعه متواتر وخبر الامم والجماع كذلك لان اصله مفيد الظن وفروعه مجموع عليه يفيده
فخبر الامم والجماع ليس خارجا عن بين النوعين فيكون خبرا يكون سببا للعلم لعانة الخلق
وانما قال في حكم التواتر ولم يقل التواتر لان التواتر يستعمل في محتمل وكذلك الجماع والما
من حيث الاتفاق يشبه التواتر ويقال ان العلم كما حصل في الجماع استدلالا بالآثار المتواترة
ضروريا وقد جاء في خبر الامم والجماع لا يفيده بحد بل بالنظر في الادلة الدالة على كون
حجة رسول النبي علم لا يتجمع على الفضالة قلنا فذلك خبر الرسول فخرج ان خبر الرسول علم يمكن
سببا لعانة الخلق بكونه خبرا يكون سببا لعانة الخلق بكونه خبر الرسول ولهذا
لاجل ان خبر الامم والجماع لا يفيده بحد بل استدلالا ليعرف ان الشرح قد جاء عن النظر

النظر الى الجماع بانه داخل في حكم التواتر وقوله قد جاء في خبره الى جواب اخر من هذا السؤال
اورده التوفيق كتبهم وهو غير مضمون عند الشرح وحاصل الخبر بان كلامنا في الخبر الذي
يفيد العلم بكونه خبرا مع قطع النظر عن التواتر المفيدة لليقين وخبر الامم والجماع
ليس كذلك ان كونه مفيد العلم بالنظر في الادلة بحد وبحد من النوعين لا يفيده بحد ونظر فيه
الشرح وقال في خبره ان يكون خبر الرسول ايضا خارجا عن محتمل لان فائدة العلم به
انما استفاد من المعجزة التي دليل صدق الرسول فيكون اخراج احدهما دون الآخر ترجيح
بما خرج فان قلنا ان كونها مفيد العلم بالواسطة الا ان الواسطة خبر الرسول لازمة
للغير متفقد فلهذا اخرج من قبيل الاخبار المفيدة لليقين بنفسه كخلاف الواسطة قلنا الادلة
الدالة على كون الجماع لازمة ايضا والامم كمن دليل عليه وهو ان الادلة لا يستلزم
الاتفاق **واما العقل** هو قوة للنفس في النفس الناطقة اي العقل المسير بالقوة النظر
واما قوله العقل بالملكة والهياكله وغيرهما فالمراد به مراتب القوة النظرية وليس العقل في ما يخفى
اخر كما توهم فان تقييد الحيوان بالافعال كجمله ما يختلف وقد يطلق العقل اصطلاحا
الحكام على العقول العشرة التي مبادئ الافلاك الفاصلة في زعمهم وهي سبب عمادة
هناها تستعد اي تستعد النفس بهذه القوة للعلوم والادراكات العقلية والحسية
وبما يخرج كالحواس العقلية وانما جعل العقل سببا لادراك وقد جعله قبل لادراك
حيث قال ان كان الخبر المذكور فالحواس والافعال لان العقل صفة للنفس منشئة
لادراكاتها ويصح نسبة الى منشئها كقوله الباري موجبة كل شياء وموثرة فيها
مع ان الباري هو الموثر لقدرته وهو المنفرد بقوله غير اي طبيعية يبعثها الى الغزوة
العلم بالفرق بين علمه سبحانه والآلاف فيل جوم يترك بها القابيات بالوساطة والمراد بالوساطة

العقل المسير بالقوة النظرية

بالفعل
كالعقل بالملكة او العقل المستفاد
فانما مرادنا ارجع للنفس الانسانية
فالعقل بالملكة ما يحضر البديهي
بالاستعمال الحواس في الجزئيات
وهو مناط التكليف والعقل الهيكلي
استعداد العقل وهو حاصل في افراد
الانسان في غير افراده والعقل بالملكة
ما يحضر النظر في الفروع عنها
والعقل المستفاد ما يستفاد من خبرها
صفة م ويلتفت اليها
شاهد
داماد
في الشهادة

الملائكة المصدقين والنور في القصور والمراد بالغايبات الجواهر التصويرية والنفوس
 والحسوس بالمشاهدة والعقل في المخلوقات الناطقة وفيه إشارة الى انه على التفسير
 يختلف في النفس الانسانية في حيزه الاول عرض فان كان حمل القوة على كونه كالصورة النوعية خلت في ان النفس لا تتبدل
 في حيزه الثاني او عرض في حيزه الثالث المستند الى التجرد ووافهم الام الغالي وجمع الصوفية كما
 والمفكرون تجرده طوائف تسع علما تفرغ في المواقف قوله تدرك بالغايبات فان قلت العقل
 لا يدرك كذا فكيف يدرك كذا قلت العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركبة
 ومن البدن ولو تركبها اعتبارا فيصير جسد سببا لادراك لائن وهذا كما يقال النبا
 محرق سبب صورة النوعية في العقل **سبب العلم ايضا** اي كان كذا السليم والغير
 الصادق سبب العلم كذا العقل سبب العلم مرجح الى المصير فكذلك سبب العلم ما يقد في كون العقل
 سببا للعلم من خلاف السمنية في جميع النظرات اختلفوا في ان النظر الصحيح من العقل باعتبار
 المادة والصورة يكون سببا للعلم ولا يكون فقال جمهور العلماء ومن لم يوافقوه
 انه يفيد العلم وقال السمنية وهو قوم عبدة الاصنام قائلون بالنساج وهو انتقال
 الروح من بدن الى بدن اخر انه لا يفيد ذلك النظر اصلا لانه لا يتبادر ولا يفيد العلم
 الهندسية والهندسية والرياضية وغير ذلك استدلال جمهور علماء ان يفيد العلم في جميع العلوم بان قالوا
 ان قولنا العالم حادث وكل حادث محتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم محتاج الى المؤثر و
 استدلال السمنية على انه لا يفيد العلم بان المتقدمين مع الوجود على ما تاتي في الحكم مقصود
 امتنع التوجه في تلك الحالة الى حكم اخر بالوجود ووجه لم يوجب مقيد العلم المقيدة الواحدة
 لا يفيد العلم اتفاقا فصح النظر ان يكون للمادة والصورة صهي اما هي المادة فمثل ان
 يكون المذكور في موضع كجس شمس قريبا لا عرضا عاما وان يكون المذكور في موضع العقل

العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركبة ومن البدن ولو تركبها اعتبارا فيصير جسد سببا لادراك لائن وهذا كما يقال النبا محرق سبب صورة النوعية في العقل ايضا اي كان كذا السليم والغير الصادق سبب العلم كذا العقل سبب العلم مرجح الى المصير فكذلك سبب العلم ما يقد في كون العقل سببا للعلم من خلاف السمنية في جميع النظرات اختلفوا في ان النظر الصحيح من العقل باعتبار المادة والصورة يكون سببا للعلم ولا يكون فقال جمهور العلماء ومن لم يوافقوه انه يفيد العلم وقال السمنية وهو قوم عبدة الاصنام قائلون بالنساج وهو انتقال الروح من بدن الى بدن اخر انه لا يفيد ذلك النظر اصلا لانه لا يتبادر ولا يفيد العلم الهندسية والهندسية والرياضية وغير ذلك استدلال جمهور علماء ان يفيد العلم في جميع العلوم بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث محتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم محتاج الى المؤثر و استدلال السمنية على انه لا يفيد العلم بان المتقدمين مع الوجود على ما تاتي في الحكم مقصود امتنع التوجه في تلك الحالة الى حكم اخر بالوجود ووجه لم يوجب مقيد العلم المقيدة الواحدة لا يفيد العلم اتفاقا فصح النظر ان يكون للمادة والصورة صهي اما هي المادة فمثل ان يكون المذكور في موضع كجس شمس قريبا لا عرضا عاما وان يكون المذكور في موضع العقل

الفصل في الاختصاصية بانه النفس والذات النفسية يتفاضل ان يكون الغضايا في الدليل
 منسبة للمطر وصادق اما قطعا او ظاهرا او شيئا واما هي الصورة فهي ان يوجد في الشرايط
 المعينة في المقادير فان فسد احدهما او كلاهما فسد النظر لان بقائه احدهما يجرى وانقضاء
 كل الاخرين يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحة وبعض الناس يقولون العقل
 ليس سببا للعلم في الاثبات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاربعة روى عن اسطرلابين
 في مباحث الاربعة بل الغاية الاخذ بالاولى قلت طائفة النظر لا يفيد معرفة الله بل هي علم حشد
 التي تربت المتقدمة مؤيد من عند الله تعالى بالوحى وبكامل عقله لان العلوم الفعيقية كالمعرف
 والعلوم لا تستغنى عن معلم فكيف العلم الالهى الذى هو اصعب العلوم الا يرى ان هوية الانسان
 قد اختلف في عشرة اراء واحدها ان يصيب على الاحتمال الباطن يخطئ قطعا فهذا اقرب
 الاشياء فالحقك بالبعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى المتعلم اما لا امتنع فلا
 قيل ان يبلغ العبد الى حد كان كثر ساكنيه خطيا لم يكن ذلك طريقا للعلم وان احبا لبعض
 فلهذا افرق الفرق الاسلاميه من اهل النظر لاثنت وسبعين كلهم في النار الا واحدة كما
 نطق به الحق الصحيح والحواريان ذلك اى ثمة الاختلاف وتناقض الاربعة لفساد النظر فلا يثبت
 كون النظر الصحيح من العقل يفيد العلم على ان ما ذكرتم من ان نظر العقل في الاثبات ليس يفيد
 لكثرة الاختلاف استدلالا بنظر العقل كما قيل في ما ذكرتم اثبات ما فقيتم فيقتضيه هذا
 اذا ارادوا اليقين في دعوائهم واما اذا ارادوا التشكيك فليعلم ان يقولوا نظرا يفيد الظن
 لعدم افادة النظر للعلم اليقين حتى تتناقض فان زعموا انه اى مخالفة بعض الفلاسفة
 معارضة للفلاسفة بالاسد وهو كون النظر الصحيح مقيد للعلم اى سببا له بالاسد وهو كثر
 الاختلاف وتناقض الاربعة قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون قاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة

النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا
لم يتبع فيه خلاف كقولنا الواحد
الاشي

لعدم افادة المانع فثبت ان النظر الصحيح مفيد للعلم فان قيل كون النظر مفيد للعلم
ان كان ضروريا لم يتبع فيه خلاف كقولنا الواحد والاشي وان كان نظريا
يلزم اثبات النظر بالضرورة وان دور حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب التسمية
وبعض الناس من ان النظر العقلي مفيد للعلم قضية حملية فلا يخفى ان يكون ضرورية او
نظرية والتسمية بط وكذا المقدم باطلا والاشي الاول من الثاني فلو كان
ضروريا لما كان مختلفا فيه بين العلماء واللازم بط لانهم اختلفوا فيه باطلا التسم
الك فلو ان يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه يحتاج الى النظر جزئيا مفيد العلم
وذلك النظر جزئيا يحتاج الى كون النظر من العقل مفيد العلم فيدم الدوران كل واحد منها
يحتاج الى الاخر وهو الدوران المستند الى توقف الشيء على نفسه وجود قبل حصوله
مح فلا يكون النظر من العقل مفيد للعلم قلنا الضروري قد يتبع فيه خلاف بالضرورة
او لقصوره الادراك ان المتول متغايرة بحسب النظرة فلو كانا للضرورة بانفاق من العقل
اي علماء اهل السنة واستدلال من الانا روى الانا بالصادرة من العقل وشهادة
من الاخبار كقولهم في حق النساء من ناقصات العقل قوله كانه فان لم يكونا جليين
فوجدوا امراتان يفتحن شهادة امرأتين شهادة واحد من الرجال ليس ذلك الا
لعله الدرك والعقل الضبط اي اجاب بالانام في الدين الرازي باختيار القسم الاول
من التردد وهو انه ضروري قولك لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه قلنا لا فذلك لانه
قد يختلف فيه محاربة ومقاد والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما
يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث هذا النظر المخصوص مفيد للعلم كحدوث العالم بالضرورة
وليس ذلك اي كونه مفيد للعلم كخصوصية هذا النظر بل كونه مفيد لما يتصورنا بشرا فيكون كل

فاننا اذا بانه

كل نظري صحيح متصور من النظر مفيد للعلم كونه فيه فاذا علمنا ان شيئاً وعلمنا وجود
المعلوم او عدمه لازم علمنا من الاول وجوده اللازم ومن كونه عدمه المعلوم وانما قال قد
يثبت بلفظ قد لانه علمنا من جهة الحكم لانه لا يثبت بالنظر الغير المخصوص كانه ثبت لبعض
الاشياء باذنه لانه بل اي دليل كان فيقال انتم قد ثبتت بالنظر لانه عام يشمل الكل
وذلك تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب اي جابر عنه انما الحري باختيار
القسم كمن التكال وهو ان نظري قولك لو كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وان
دور قلنا لانه ذلك لانه ثبت القضية القضية الكلية او القضية المهمة بقضية مستحقة
معلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية او المهمة متوقفة على تلك القضية الشخصية
المعلومة بالضرورة لانكون القضية الشخصية متوقفة على تلك القضية الكلية او المهمة
من غير اعتبار كونه نظرا او غير اعتبار ما مفهوم النظر او غير اعتبار ثبوت مفهوم النظر
يلزم دور فيصح قولهم النظر الصحيح من العقل مفيد صيحا وما ثبت منه اي من العلم الثابت
بالعقل البديهة اي بالاول التوجه من غير احتياج الى التفكير ونزول كاعلم
بانه كل شيء عظيم من جملته فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والا عظم لا يتوقف
على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليدين مثلا فيكون اعظم هو لا
يتصور معنى الكل لانه من كل مفهوم يتصور معنى الجزء اذا الكل انما يكون كلامه ذلك المعنى
لا برونه فلا يتصور الاعظمية والجزء ما يتركب من شيء منه ومن غيره وما ثبتت كمال
اي بالنظر والليل سواء كان استدلالا من الملة على المعلول كما اذا راي نارا فعلم ان
لها دخانا او من المعلول على الملة لفظ علمنا الى كما اذا راي دخانا فعلم ان هناك
نارا فقد كبح الاول انكم التعليل والى بالادلة لال فمحي اي حاصله بالنسبة

وهو مباشرة الاستدلال بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدار الاستدلال
 بالاصفاء وتبليكه قد ووجه ذلك استيفاء الاستدلال بالاختيار مع بداية النسب
 اعم من الاستدلال بالانتماء الى الاستدلال الذي يحصل بالنظر في الدليل وكل استدلال الاستدلال
 سواء كان اعم من كل النسب كالبصائر كما حصل بالعقد والاختيار مثال الاستدلال
 بدون الاستدلال واما الضروري فقد يقال في معادلة الاستدلال ونفسه الضروري
 بما لا يكون محصيله الا الرجوع الى المقدور الذي يكون حاصله من غير اختيار لانه
 ح كونه حاصله بالكمسب قد يقال في معادلة الاستدلال وليس كما يحصل بدون
 فكر ونظر في دليل العلم الحاصل بالانتماء الى الضروري المقابل للاستدلال اخص من
 الضروري المقابل للاستدلال لان الاستدلال اعم من الاستدلال ونقيض العلم من شئ
 مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضروري المقابل للاستدلال هو الذي
 يكون حصوله بدون مباشرة السبب الاختياري ويكون محض خلق الله والضروري
 المقابل للاستدلال هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان مجرد خلق الله او مباشرة
 السبب الاختياري فيكون الضروري بهذا المعنى متناوفا للاستدلال والضروري المقابل
 للاستدلال بخلاف الضروري المقابل للاستدلال فانه لا يتناوفا للاستدلال لان الشئ لا يتناوفا
 نقيضه ولا الاستدلال ايضا يتباين الا اخص فيكون الضروري المقابل له اخص من
 الضروري المقابل للاستدلال لان كل ضروري بالمعنى الاول هو الضروري بالمعنى الثاني من غير
 عكس كل هو بيان النسبة بين عين الاستدلال وعين الاستدلال وبين نقيضها
 واما النسبة بين الاستدلال والضروري المقابل له فبانية كلية لانه نقيضه وكذا
 النسبة بين الاستدلال وبين الضروري المقابل فبانية كلية ايضا واما النسبة بين

يستدل الى

الضروري المقابل للاستدلال
اخص من الضروري المقابل للاستدلال

لا العلم بالضرورة
لان العلم بالضرورة

بين الاستدلال وبين الضروري المقابل للاستدلال فبانية لان الاستدلال اعم من الاستدلال
 والضروري المقابل للاستدلال اخص من الاستدلال فبانية لان الاستدلال اعم من الاستدلال
 مابين الاخص والاعم وجود الاخص من الاعم وانما النسبة بين الضروري
 المقابل للاستدلال لا يتناوفا ونقيضه لان الشئ لا يتناوفا ونقيضه نفس من غير شئ
 من كون الضروري متولفا في مقابل الاستدلال تارة وفي مقابل الاستدلال اخرى جعل
 بعضهم العلم الحاصل بالاختيار كسبب اي حاصله بمباشرة السبب بالاختيار
 وبعضهم ضروريا اي حاصله بدون الاستدلال فظهر ان التناقض في كلام صاحب
 البداية بيان لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري شيئا
 لاكت في التقييم الاول قسما للاستدلال في التقييم الثاني واما ان الضروري في
 التقييم الثاني وهو الذي حصوله بلا نظر وفكر سواء كان مجرد خلق الله او مباشرة السبب
 بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناوفا للاستدلال والضروري المقابل
 للاستدلال واما في التناقض وجه دفعه ان الضروري في التقييم الاول يكون
 في مقابل الاعم وهو الاستدلال وفي التقييم الثاني يكون الضروري في مقابل الاستدلال
 فيكون بين الضروريين مغايرة فينبغي ان لا يكون تناقض لان التناقض يقتضي
 ان يكون مورد الالزام في السلب متمازيا حيث قال اي صاحب البداية ان العلم
 الحاصل بالضرورة هو ضروري وهو ما يجد في نفس العبد من غير سبب واختيار
 الفهمين بل يعان الى العبد كعلم بوجهه اي العبد وتغير احواله وكذا هو متولد
 الله تعالى عايد الى نفس العبد بواسطة سبب العبد وهو مباشرة السبب اي العبد
 وسبب تلقى العلم بالضرورة واجز الصادق ونظر العقل ثم قال اي صاحب البداية

العلم بالضرورة
العلم بالضرورة

واما اصل من نظر العقل في ان ضروري في جعله بالاول النظر من غير فاما العلم بان الكل اعظم من
 مع ان طرزه هذه القضية كسبي فيمكن التصديق بعبارة عن الحكم واذ كان مستقيما في
 عن النظر كان بديهيا داخل في تعريفه لانه لم يتوقف في ذاته على النظر في امره فذلك توقف
 بالواسطة وهو لا ينافي البديهة واستدل الى احتياج فيه الى تفكر كالعلم بوجود النار عند
الرخان والاهل المنسب بالقاء من في القلب القلبي الصنوبري الشكل هو
 الطيف من جميع اعضاء البدن خلق في وسط منبع الحياة الحيوانية بطريق الفيض الى
 كسب بالمعنى العام وهو صمد وراحة الشئ لا بالارادة التابعة لغرض والامر كرا
 وكلفه وقال بعضهم الا لا يكون الا بالخير ويرد عليه قوله فالحق ما في رايه وتوهمها واذ
 اطلقه الشارح ولم يقيد به اعلم ان العلم قد يحصل بالوقت في القليل من مبانة الاسباب كان
 لام موسى عم يتدفق موسى في التابوت عارداية وقد حصل في المنايا كان لا يراهم
 لنزوح ولده وقد حصل في اسط الملك والمفهوم من انكش في نفسه قوله وما كان
 لبشر ان يكلمه الله ان الكل في حيا وفصل الاول بالالهام ايضا فهذا هو المراد هنا قال في
 الاسلام العلم الحاصل بلا دليل سمح الالهام وذلك بما يشاء هذه الملك الملقى في سمح وحيا يخص
 به الانبياء او بركات في حقهم ليس الالهام ويختص بالاولياء **ليس سببا للمعرفة**
بصحة الشئ عند الحق فالالهام ليس حجة عند الجمهور الا عند المتصوفة بخلاف
 الالهام الصادر من الرسول فانه حجة عند الكل والدليل على الالهام ليس سببا للمعرفة مع
 الاديان والمذاهب ان كل احدى يدعي انه الهم مع قوله في نفسه وفساد قول خصه فيؤدي الى القول
 بصحة الاديان المتناقضة او يقال في اظهار عظم اهم في الالهام ان الالهام لا يكون دليل
 مع الاديان والمذاهب فان مع الالهام في هذا ثبت ان الالهام ليس دليل الحق فان لم

في قوله
 حجة

ان العلم ليس حجة عند الجمهور الا عند المتصوفة
 في الالهام الصادر من الرسول فانه حجة
 عند الكل

في قوله
 حجة

لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن المتوكل على الالهام على الاطلاق صحيحا ما لم يتم
 الدليل على حجة فصلا المرجح فهو الدليل على الالهام وبمثل هذا استدلال صاحبنا على المعرفة في قوله
 كل حجة مصيب يرد به الاخر من علمه لا باجبا للثبوت وكان الاول ان يقول ان العلم
 بالثبوت وجه الاولوية هو ان المعرفة بعد بيان سبب العلم لا بعد بيان سبب المعرفة الا ان هذا
 اي الهم التبني بذكر المعرفة على ان هذا بالعلم والمعرفة واحد كما اصطاح البعض من تخصيص
 العلم بالكميات والكميات والمعرفة بالبسيطة والكميات في العلم والمعرفة قد اذنا
 عند اهل السنة والجماعة خلافا للنفاسة فانهم فروا بين المعرفة والعلم وقالوا ان العلم عبارة
 عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولا
 علمت الله وان العلم عبارة عن ادراك الكلي والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئي ولاجل ذلك
 يقال عرفت الله ولا يعلم الله ويقال علمت الله ولا يقال عرفت الله وان العلم عبارة
 عن التصديق بالشئ سواء كان ذلك الشئ بسيطا او مركبا وسواء كان كليما او جزئيا و
 لاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمت زيدا بل يقال علمت زيدا قايما او ان المعرفة عبارة
 عن الادراك الذي بعد الجهل والعلم عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعده
 ولاجل ذلك لا يقال للعارف بل يقال لله عالم الان تخصيص الحق بالذكر كما لا وجه لانه
 يوم من عدم كون الالهام سببا للمعرفة مع الشئ عدم كونه سببا لنساق الشئ او
 لمعرفة الشئ في المطان الالهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كان الحق الشئ او
 لفساده اجيب بان الحق بمعنى الثبوت وكثيرا ما يستعمل فيه كانه قول الشاعر مع عند
 الناس انه عاشق اي ثبت والالهام الشئ عوض عن المضاف فيكون المعنى الالهام
 ليس من سبب معرفة ثبوت شئ من الاحكام سواء كان حكما بالحق او بالفساد قيل

العلم والمعرفة مترادفان
 اهل السنة والجماعة
 خلافا للمعتزلة

في قوله
 حجة

لا حاجة الزيادة الصريح لغير العلم من إطلاق الموضع انه يومه المعنى بمقابله النفس ومعه
 الشبوت يومه مقابل الانتفاء ثم الظاهر ان الاراء ليس بها يحصل العلم العامة الخلق
 ويصلح الاراء علم الغير معطوف على يحصل العلم بها يصلح الاراء علم الغير قوله ثم الظ
 جوابا يقال هو ان يقال ان الاراء ليس بها العلم فانه قد يحصل العلم لبعض افراد البشر
 كالأولياء فيكون حصرا للعلم في الثلثة المذكورة بط فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر
 اراد حاصل ان يقال ان المراد بقوله ان الاراء ليس بها العلم اصلا حتى يرد ما ذكرتم بل اراد
 ليس بها العلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكرتم والاى وان لم يرد ان ليس بها يحصل
 به العلم العامة الخلق فلا شك ان يحصل العلم وقد ورد في التواتر بالعلم في الخبر وحكم
 عن كثير من السلف كالاراء لا يراهم ثم يترجم اسمعيل عم واما جبر الواحد العدل فتقليد
 المجتهدين من التقليد قبول قول الغير بلا دليل فقد يفتيدان الظن والاعتقاد اجازم الذي
 يقبل الزوال بتشكيك المشكل فانه اراد ما لا يشتملها الى الظن والاعتقاد اجازم
 الذي يقبل الزوال والآى وان لم يرد العلم لا يشتملها فلا وجه كمر الباب في الثلثة
 قوله خبر الواحد جوابا يقال هو ان يقال حصرا سببا العلم في الثلثة ثم فان خبر الواحد العدل
 وتقليد المجتهدين وهو الذي يمكن ان يخرج من التواتر كحديث مسائل فقهية كافي حشيفة
 وابي يوسف واما جبر والشافعي وما كان في غيره ذلك من المجتهدين فيبيان العلم مع انهما
 ليسا من بيتنا السابقة فاجاب عنه بقوله واما جبر الواحد العدل حاصل انهما فيبيان
 الظن او الاعتقاد اجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكل والمراد من العلم عند
 اهل الحق هو الاعتقاد اجازم الثابت المطابق للواقع فلا يكون الظن والاعتقاد المذكور
 علما عندهم فلا يرد ما ذكرتم من النقص المذكور بقوله **والعلم** اسم للعلم المشتمل بين

اي الاراء

من ان بعض
 الانبياء كان
 بالاراء
 او بالبرهان
 فيقول
 ينبغي ان
 يبين
 الرواية
 للعلم
 عندهم

بين ان من رزق العلم عالم الانبياء والملك في الجن والعنبر المستشرقين عبادة من المذنبين
 اكمل الذي ذكره ان الشارح بقوله اي سوى الله او اجناس ما علمه الصانع فيصير لطلقة
 على كل واحد منها وعلمهم وقيل اسم مجموع ذوى العلم والمجموع علم الصانع والحاصل
 ان العالم باعتبار المفعول الاول كله وباعتبار المفعول الثاني هو قوله وقيل اسم مجموع ذوى العلم
 جزئي اعلم ان ما ذكره سببا العلم ذكره ما هو المقصود من ذكر تلك الانبياء وهو العلم كونه
 العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحج الاقامية لانه اذا لم يكن محمد ناكثا كان
 قديما فانه ان يكون من انبياء فانما في زيادة وعدد وعيد وارسال الرسل والانبياء
 لعدم القيمة وعدم الفناء ولم تكن تكذيب فلم الكفر والاثبات شئ من الشرايع والاسلام
 بدون ذلك اعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات
 معا او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن
 القول الرابع مما لا يتوابع عاقل واما القسم الاول هو ان يكون محدث الذات والصفات
 معا وهو جمهور قول المسلمين واليهود والنصارى واما القسم وهو ان يكون
 قديم الذات والصفات معا وهو قول سبطايلس ومن اهل الكلام فهو قول ابو علي والابو
 النصر الفارسي وزعم هؤلاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير
 ذلك سوى الاوضاع والحركات والجزئيات فان كل هيئة مسبقة باخرى وكل وضع
 معين مسبوق بان لا نهاية له لئلا يكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا
 الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة خاتمة بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين
 كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هؤلاء في تلك الذات التي هي اصل الاجسام ففرقة
 زعموا انها جسم وقد زعموا انها نفس والجسم والوقت الاول اختلفوا في ذلك الجسم

بالذات

الصفات قبل

اختلاف النوع في جسم

فقلنا ثبت جوهرة فثبت نظاها بالبرهان وصارت ماء وقيل في ذلك الاصل انما فصل
 الماء عن تطينه والهواء عن تطينه والنار عن تطينه والارض عن ذلك الاصل هو
 لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تطينه والماء و
 الارض من تكثيفه وقيل كان اولا افضل لطافتها وقوام المركبات واصلا لحياتها ولم
 يذهب اليها كونها ماء وقيل كان قولنا غير ذلك فمن لم يتفصلا فاعلم في المطول اي اسو
 الله من الموجودات اعلم بالصانع ولذلك قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع فاشتبهت
 فقه العين فتولدت الفخصار عالم يقال عالم الكسامة ولم يقل عالم الاعيان لانهم
 لم يقولوا بوجوده مجرد من الاعيان ولو سلم كان ينبغي لعالم العقول وعالم الاعراض
 وعالم النبات وعالم الحيوان لا غير ذلك انما الانسان وعالم الارواح وعالم العقل
 وعالم النفس والايال عالم زيدا ولما مر من افراد العالم من الاجناس فقط فخرج صفات
 الله لانها ليست غير الذات ولو سلم انها غير الذات لم يكن من العالم لان العالم
 في العرف اسم لما يتفكر في الصانع كما انها ليست عينها **بسم الله الرحمن الرحيم** من السما
 وياقها والارض وياقها **عبد الله** اي خرج من العدم الى الوجود فثبت ان كان مبدوا
 فوجد خلاف الفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السما بموادها اي هيولاتها التي
 هي محل الصور واصورا واشكالها وقدم العناصر موادها واصورا ولكن النوع
 لم يكن في كل قطرة من الصورة اي صورة اجمالية فربما بالنوع لا بالاشخاص وصورها
 النوعية وهي التي تمايزها بعض الاجسام عن بعض فثبت بحسبها لا بنوعها لان الصور
 النوعية لما كانت مختلفة باحقيقتها وانما تختلف في متبدا لم تكن قديمة بنوعها
 بل في جنسها وهو مسمى الصور النوعية مطلقا واما الالهية فقديم بنوعها اذ كانت

الصور بحسب قديمة بالنوع لا بالجنس
 الالهية فديمة بنوعها

فثبت ان كان مبدوا
 فوجد خلاف الفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السما بموادها اي هيولاتها التي
 هي محل الصور واصورا واشكالها وقدم العناصر موادها واصورا ولكن النوع
 لم يكن في كل قطرة من الصورة اي صورة اجمالية فربما بالنوع لا بالاشخاص وصورها
 النوعية وهي التي تمايزها بعض الاجسام عن بعض فثبت بحسبها لا بنوعها لان الصور
 النوعية لما كانت مختلفة باحقيقتها وانما تختلف في متبدا لم تكن قديمة بنوعها
 بل في جنسها وهو مسمى الصور النوعية مطلقا واما الالهية فقديم بنوعها اذ كانت

كانت عادية حدوثا زمانيا كان الالهية اخرى لما عرفت من ان كل حادث زمان
 فهو مسبوق بعادة فيلزم التسليم المطلقا القول بكونه مسبوقة بالعدم لكن فيحتاج الاحتياج
 الى الغير لا يمتنع بحسب عدم عليه هذا اشارة الى جواب سوال قدروا ان يقال لان ان الفلاسفة
 ذهبوا الى قدم السما والعناصر فانهم جوابا ان العالم الذي هو ما سوى الله تعالى الموجودات
 حادث فثبت ان العالم ان السما والعناصر قديمة والحال انها من جملة افراد العالم فاجابنا بخرج
 الفاضل عنه بقوله نعم اطلقوا حدوثه بيان هذا الجواب بينه على بسط مقدة وهي ان
 حدوثه متوكل على ثلثة الاول حدوث زمني وهو ان يكون مسبوقا بالعدم حدوث زيدا وعمرو
 وغيرهما من افراد الانسان مثلاً والمفغف كج هو حدوثه الذي هو ان يكون وجودا شئ
 من الغير والمفغف الثالث وهو ان يكون ماضية من وجودا شئ اقل من ماضية من وجود
 الاخر كوجود الابن مع وجود الآب وبهذا المفغف هو حدوثه فالمرجع الاول اخص من المتيقن
 لان كل مسبوق الى الغير ليس كل محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم كالقول
 والنفس القديمة عند الفلاسفة والمفغف الاول والمفغف الثاني اعلم المفغف الثالث لان كل
 وجوده اقل من وجود الاخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق
 بالعدم محتاج الى الغير فثبت وجود الاخر فيكون المفغف الثالث اخص للمعنيين السنيين
 وكذا القدم مقول لا يشترط على ثلثة معان المفغف الاول هو القدم الزمان وهو ان لا يكون
 وجودا شئ مسبوقا بالعدم والمفغف الثاني القدم الذي هو ان لا يكون وجودا شئ
 محتاجا الى الغير والمفغف الثالث القدم الاضافي وهو ان يكون ماضية وجودا شئ اكثر
 من ماضية من وجود الاخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا زمانيا عند
 اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالزمان

وقد علم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمكنت هذه المقدمات عنك عرفت هذا الجواب عما كان
بالقدم في قوله بمبوا هو القدم الزمانية بالحدوث في قوله لم يخلقوا هو حدوث الذات
ولامتنافاة بين القدم الزمانية والحدوث الذاتية عند الفلاسفة لانها يمكن في العقول
النفوس القديمة وعدم الازدياد في السنة والجماعة لان الكمالات باسرها محدودة
زمانيا اشرار الى دليل حدوث العالم بقوله **ان هو الى العالم اعين واعرض** لان
بذاته فيكون والا فحوض وكل منها حادث كمنهين في شئ الله اعلم ان العقل تنازعا
في وجود الاعراض فقال قوم من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة ان الاعراض موجودة في
فقال ابن سينا الاسم ان العالم كجواهر ولا وجود للعرض اصلا فإرادة والبرودة
اللون والصوت وسائر الاعراض ليست اعراضا عند بل هي جواهر ثم التالىون لا وجود
العرض فكلوا انه لا يجوز ان يقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم الى انه لا يجوز ان يقوم
العرض بنفسه بل كل عرض لا بد وان يكون قايما بالغير فذهب ابو عبد الله بن ميمون
البصري الى ان يجوز ان يقوم العرض بنفسه كالاداة العرضية الحادثة للعرض كإرادة
البارى والدليل على ان العرض موجود وان لا يجوز ان يقوم بنفسه هو اننا نذكر الاعراض
من اللون والاصوات والاصوات والطعوم والروائح والمرارة والحارة والبرودة
وغيرها ولا نشك في انها لا يجوز قيامها بنفسها ولم ينعزل المصراى للدليل كحدث
العالم لان الكلام في ان العرض طويل لا يمتد بهذا الخلف كقوله اي كيف يمتد وهو
مقصود على المسائل دون الدلائل **الاعراض** اي يمكن يكون له الاء بغيرها
قيام بذاته وانما سوس يمكن اخرا من الباري فالدليل وان كان قايما بذاته
كمنه ليس يمكن بل واجبا بذاته بقرينة جملة من أقسام العالم في اشارة الى جواب سؤال

الحق في

سؤال مقدر وهو ان يقال ان التطفة فائتسا والملك في غير فلا يجوز ان يراى
وان يكون الملك قسيرة لان ذكر العالم واذا اذلة الخاص من غير قرينة لا يجوز
ما التوفية في هذا المقام فاجاب بالمشرح عنه بقوله بقرينة جملة من أقسام العالم حاصل ان
يقال ان ذكر العالم واذا اذلة الخاص لا يجوز اذ الملك يمكن هناك قرينة حاله وهي جملة
الاعيان في أقسام العالم الحادث الممكن بجميع اجزائه فيكون الاعيان حادثة لان حدوث
المتكلم مستلزم حدوث الاقسام ومع قيام بذاته عند المتكلمين ان يتبعه بناء على
الحال الجوهري في غير ما يحتمل في شئ من خلاف العرض فان حقيقة تابع لغير الجوهري الذي
هو موضوع اي جملة اي محل العرض الذي يقوم وكيفية وجود العرض في
الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع بخلاف وجوده بالان
يرد عليه ان وجوده في الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده في نفسه
والجواب بكل كلامه على عدم التمايز بين الوجودين في الاشياء احسية مسانحة قيل لا حاجة
اليها فان قوله وجوده في الموضوع يحتمل متعين احدهما ان يقصد به الوجود الذي في
الموضوع فافلا هو وجوده في نفسه وان كان يراى نسبة الوجود الى الموضوع فيكون
الموضوع احد طرفي تلك العلاقة الموجود وكذا الاول وانما يمنع الانتقال عنه اي عن
الموضوع بخلاف وجوده في الجسم اخر فان وجوده اي الجسم هو وجوده في اخر فينتقل
عنه اي يجوز انتقاله عن غير الى اخر اعلم ان العقلاء المتفوق اعلم ان الاعراض لا ينتقل
عن محل الى محل اخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى اجاز انتقال الاعراض من محالا
الى محل اخر واستدلوا عليه بان الرائحة والصوت والصوت اعراض في انها تنتقل من
محالا الى محل اخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا ينتقل بنفسها بل تنتقل مع الهواء

ط
 هو لا يخفى ان هذا التعلق انما هو لصفة الارادة
 لا انما هي انما قد افرقوا في قبيل فذهب بعضهم الى
 ان الارادة لا تعلقا اليها بوجه زائد عنها فلا يلازم
 فيها لا يلازم ولا يذهب الا انه لا يلازم في الارادة تعلقا بغيرها
 بوجه زائد وقت وجوده وذلك التعلق هو المقصد اليه في
 لوجوده في وقت وجوده فالصواب على ما ذهب اليه في الكون
 ان يقال ان التقدير تعلقا بالنسبة الى كل حادث احدهما ان
 التعلق والتميز والتمايز فيكون وهو تعلق القدرة بالحوادث
 انما انما انما هذا بوجه زائد عن قدرته لا يلازم في
 كذا فيكون هو في صفة التمكن وهو ان لا يلازم في
 فيكون فانه كما في الاستقاق صفة له لا يدل على صفة الاطلاق
 الاطلاق عليه في موقوف على الاذن الشرعي على عندنا في لا يوجب عندنا
 ان الاطلاق عليه في موقوف على الاذن الشرعي على عندنا في لا يوجب عندنا
 صفة له في جازم جازم الاطلاق القوي عليه لا يوجب عندنا
 الاطلاق القوي عليه في موقوف على الاذن الشرعي على عندنا في لا يوجب عندنا

هو اجزاء لطيفة من ذي الرائحة كافي التبرجات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف
 مقابل المضى بالفضة فيتوهم ان انتقال الصوت يتكيف بالاجزاء والمجاور الى ان يصل
 الى الصمغ استدل العالمون بامتناع الانتقال ان يقولوا ان الانتقال هو حصول شيء
 في جرح بعد ان كان حاصل لا في جرحه وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتغير والوضوح من غير فلا يجوز
 الانتقال فيه قبل ان يثبت الاستدلال نظر فان التفسير المذكور لا انتقال لوجوده من مكان الى مكان
 اخر لا انتقال العرض من محل الى محل اخر فان انتقاله منه اليه غير بان يقوم عرض محل
 بصدق فيه محل اخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لتغييره من دليل واليد
 عليه هو ان يقال لما كان وجود العرض في نفسه وجوده في موضوع ذلك العرض
 لم يتصور انتقاله وجوده لان العرض عند الانتقال من ذلك الموضوع كان معدوما
 والمعدوم لا ينتقل وعند التلاطف في قيام الشيء بذاته استوفاه الهاء عايد
 الشيء من محل تواتر اي تحصل الشيء سواء كان في غير كالجسم او غير كالجسم والصوره
 عندهم جوهر قائم بذاته مع كونه في الهوى لان الهوى لا يعود بل بالعكس في
 قيام الشيء اخر اختصاصه في اختصاص الشيء بشي اخر بحيث يصير الاول اختا
 ان مقتضا سوا كان في غير كالجسم او كالجسم في صفات ابارى كغيره
 اي السببية لا الكيفية لانهم لا يقولون بها والفرق بين قيام الشيء بذاته عند المتكلمين
 وبينه عند الفلاسفة فان النائم بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون في غير افلا
 يتناول ابارى والعقول والنفوس مجردة عن المادة المتوكله عرض عند المتكلمين
 فلا يتناول صفات الله تعالى فانها بذاته الله تعالى امتناع تجزئه وتوحيدها
 يتناول لانهم لا يشترطوا التجزئه في تعريفه فسلم من هذا ان صفات ابارى ليست

ان قام الشيء بذاته
 عند المتكلمين اختصاص
 منه عند الفلاسفة

ليست بجواهر ولا اعضاء عند المتكلمين لانها ليست متجزئة بنفسها ولا تجزئة تابع
 لتجزئتها فيكون واسطه **قوله** الى ان قيام بذاته من العالم اعلم ان يكون منقسمه
 القسمين عند المتكلمين لانهم يقبل القسمة لوجودها فيكون في الفرد وان قبلها فهو الجسم
 وانكروا وجوده في غير تجزئه واما عند الفلاسفة فاقسم اجزاء الهوى والصوره والجسم والتغير
 والعقل وغير ذلك ان اجزاءه لا ياتي اما ان يكون محلا او لا والاول الهوى والاك اما ان
 يكون محلا او لا والاول الصوره والاك لايه اما ان يكون مركبا من المحل والحال
 ان الهوى والصوره او لا والاول الجسم والاك الفارق وهو لايه اما ان يتعلق
 بالبدن تعلق التدبير والتصرف او لا والاول النفسانية ان تعلق بالانسان
 والنفسيه ان تعلق بالملك والاك العقل **اما مركب** من جزئين فصاعدا المراد هنا بيان
 انه مرتبة لوجوده عند الكيفية والاشارة قوله فصاعدا نصيبا محال الى زاد اجزاء
 علم اثنين فصاعدا **قوله** وعند البعض في المعنوية وبعض مشايخ الكيفية لابد
 من ثلثة اجزاء ليحقق الابعاد الثلثة ان الطول والعرض والعمق البعد ما يكون بين
 النقطتين والزاوية هي ما يصير الشيء الكمية الى حيث لا يوجد وراء شيء منه وعند
 البعض وهو ابو علي الجبائي من ثمانية اجزاء بان يوضع جريان فيحصل الطول وجريان
 على جنبه فيحصل العرض اربعة فورها فيحصل العمق ليتم تقاطع الابعاد على زوايا
 قائمه والمعنى انه جوهر ممكن ان يوضع في كيف اتفق ثم يوضع فيه بعد اخر متقاطع
 للاول على زوايا قائمه ثم يوضع فيه بعد ثالث متقاطع لها على قائمه ايضا ومنع الزوايا
 القائمة انه قام خط على خط عمودا عليه لا ميل الى احد الطرفين اصلا حدثت من
 جنينها وبان يقال كل منهما قائمه **قوله** قائم فان كان ما يلا الى احد الطرفين

حاشية الجواب

كان احدى التوازيين صغيرا لشيء اعادة والاخرى كبرى وليس المنفرد بكذا حاشا منزه
 وليس منزها لتغيرا لغيره ارجا الى الاصطلاح حتى يدرك بان لكل احد ان اصطلاح علم ما يشاء
 الخ ليس الترتيب المذكور بين القائلين بانه مركب من اجزاء لا يتجزأ من عاقلها وهو ان يكون
 مراد كل واحد من الجسمين عين مراد الاخر كما قال المتكلمون القرآن غير مخلوق اي غير حادث
 فاراد به الكلام النفس بذا الله والمقنن له قالوا انه مخلوق اي حادث فارادوا
 والاصوات والكلام المؤلف للفظ من اجزائه ان يكون في اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون
 بان الكلام اللفظي حادث مخلوق والمقنن له يقولون بان الكلام النفسي غير مخلوق وغير حادث
 والترتيب المعنوي هو الذي يكون في المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة عن ما سوى الله
 حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم هو الذي عبارة عما سوى الله ليس كذا
 بجميع اجزائه فان هذا الشرع نزل معنى كل موترع اي اذا عين معنى الجسم ثم اختلف
 في انه يتحقق بالجزئين او بالكل او باقل كل نزع اعانوا واذالم بعين فسر احد معنى
 والاخر معنى اخر كان نزاعا في التسمية واللفظ واصطلاحا من نفي ان المعنى الذي وضع
 لفظ الجسم بانه ان يكون فيه التركيب من جزئين ام لا يشير الى ان الجسم معنى معين اختلف
 في تحققة اجمع الاولون اي من قال بكونه فيه التركيب من جزئين بانه ليعال لاجد جسمين
 اذ ازيد عليه الغير ارجع لاجد الجسمين جزء واحد ان الجسم من الاجزاء ان اسمه وجزءه
 في موضع نصب يقولون ان كل واحد من اجزاء التركيب كانه في الجسم كما صارت بزيادة الجزء
 ازيد الجسمية لكان ازيد بجزء زيادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد التركيب كاف في
 الجسمية واذن التركيب حاصل من جزئين وهو اصطلاح قال اهل السنة والجماعة في تعريف
 الجسم هو متجزئ قابل للقسمة فعلم ان يكون المركب من جوهرين فردين جسمما عندهم وعرفه

الفرق بين النزاع
 اللفظي والنزاع
 المعنوي

ووجه للتقدم بان جوهر ذوا ابعاد ثلثة اي الطول والعرض والعمق فلهذا لا بد
 من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد بالتعلق على زوايا قوائم وقال البعض من المقنن ان يحصل
 باربعة جواهر بان يكون ثلثة للثلاث والرابع في الوسط واختلف العلماء في ان
 الجسم البسيط الذي لا يتألف من اجزاء فخلقه اثنان كالماء والارض والهواء والنار
 بل هو مركب من اجزاء لا يتجزأ وهو مركب من الهيو والصورتين الصور الجسمية
 والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول والحكماء الى الثاني وفيه نظرا في ارجح الاولين
 بان يقال لاجد جسمين اه لانه افعال من الجسمانية بمعنى الضمات وعظم المقنن ارجح جسم
 الشئ الى عظم فهو جسم وجسم والكلام في الجسم الذي هو اسم اي ذات لا صفة او
غيره بجميع اجزائه منه العين الذي لا يقبل الانقسام لافعالا ولا دونه ولا فرضا
 والفرق بين الانقسام الوهمي والرضي ان الوهم يقسم في القسمة دون العقل بمعنى العقل
 تقدر على تقسيم بعد تقسيم الى غير النهاية اي لا ينتهي لما حد كجب قوفه بخلاف الوهم
 لان الوهم قوة جسمانية ولا شئ من القوة الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية ولنا
 ان التقييمات الغير المتناهية بالعقل فاعقل قاصر عنه كالوهم ولذا لم يرق البعض
 بينهما من اي غير المركب الجزء الذي لا يتجزأ ولم يقل هو الجوهر بمعنى قال المصنف
 ولم يقل هو اي لفظ تنو ولو قال كذا لزم حصر المركب في الجوهر النود بالسوق بالكلية هو
 لانه ليست بفضل ثم قسم العين الى الجزء والجوهر النود حاصرة على ما اختاره المحققين
 مذهب الاشعري وعلى مذهب التامه فلما حصر لان المركب من جزئين مثلا عين
 وليس جسم ولا جوهر عندهم احراز عن ورود المنع عليه فان لا التركيب للشيء في
 الجوهر عينه وكيف يقال الجسم والكل من نافيه اكثر من مثبتة بمعنى الجزء الذي

بالضم

لا يتجوز انما قال بمعنى الجزء الذي لا يتجوز لان الجوهري قد يقال بمعنى اخر وهو ما ليس بعرض
 سواء كان مركبا او لا بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة
 لئلا يتم ذلك الى كنه فانها وان كانت جوهرا لانها لا يمكن ان يكون الجزء الذي لا يتجوز بل بمعنى انما ليست
 بجوهري فرد وقوله المجردة قيد للعقول والنفوس الى المجردة من اللابان والمراد من النفوس
 انهم من النفوس الانسانية اعلم ان بل هو ممنوع لا ثبات بعده والاعراض عما قبله في
 كل موضوع يكون الاعراض من الاول ثباته فقط وفي كل موضع لا يمكن الاعراض
 عن الاول ثباته ذلك ان في بل هناك قبيل الكون واعلم ان الهيولى جسم جوهري
 الجسم قابل للمعرض عليه من الاتصال والانفصال لكل الصورتين الجسمية والنوعية
 ولا بد لتحقيق الهيولى والصورة من زيادة بيان اورده الاما في المطالب العالية
 فقال الناجد اجبا ما تختلف في الصور متماثلة في المادة كالسكين والسيف والناظر
 والمنشاد فاسر ما معمول من الحديد الا انها مع اشتراكها في هذا المعنى في كل واحد منها
 الاخر في الصورة والشكل فتقول هذه الاشياء هيولى لا كيد وصورتها مختلفة ولكن
 السهم معمول من الخشب وتختلف الاشكال والصور او اعرفت هذا فتقول الهيولى
 على اربعة انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاول
 اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعة كالخشب الذي بين
 والكميد للحدادين والتراب للماء للبناءين والقرن للمالكين والذوق للخبازين
 فكل صانع فلا بد له من جسم يعمل منه وفيه صنعة وذلك هو الهيولى لذلك الشيء
 المصنوع واما الاشكال والنفوس التي يعملها الصانع فهو الصور واما المرتبة الثانية
 فهي الهيولى الطبيعية في الهواء والماء والنار والارض لان ماتت تلك القرين

بمعنى اخر

من الكائنات في المعادن والنباتات والحيوان انما يتكون من هذه الاربعة والاربعون
 عند الفساد واما المرتبة الثالثة فهي الهيولى الكل فيو ايج المطلق الذي يحصل
 جملته العالم الجسماني في الافلاك والكواكب الاركان الاربعة والكواكب الثلاثة واما
 للمرتبة الرابعة فهي الهيولى الاول فبعضهم هي الاجزاء التي لا يتجوز وعند اخرين ذات
 قائمة بنفسها كحللها ايج فيقولون ذلك القابل وذلك القبول ان الجسم فليما فقط هذا
 الكلام فانه من خالق الاقارم وعند الفلاسفة وجود الهيولى في الجزء الذي لا يتجوز
 وترتيب الجسم عند الحكماء انما هو من الهيولى والصورة واقرى ادلة اثبات المجردة لو وضع
 كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تأسس الغير المستند في تماسه راجع الى الكرة والغير البارز
 الى السطح الا الجزء غير منقسم اذ لو تماسه بجزئين كان خطا بالانفصال فكم تكن كرة حقيقة اجم
 تكن الكرة كرة حقيقية قوله كان خطا بالانفصال اي خط مستقيم لان الخط المستوي حاصل
 بالفعل عند المتكاملين وبالوهم عند الحكماء ومعنى الكرة جسم كسطح واحد داخله نقطة
 تكون الخطوط المجردة منها في جميع جوانب السطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط
 والخط هو الذي له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود
 على حدس الحكماء لانها نهايات اطراف المتعادين عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط
 وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي تعليمها اخرجت في العلوم التعليمية
 اي الرياضية منسوبة الى التعليم فانهم كانوا يميزون في تعليمهم لانها اسهل ولا يثبتية
 بعيد النفس ملكة اي لا تقع دونها وعرفوه بانهم قابل للابعاد الثلاثة على الزوايا الثابتة
 واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان
 الجوهري الفرد يتألف في الطول فيحصل منها خط والخطوط يتألف في العرض فيحصل منها

والسطوح يتألف من العنق فيحصل الجسم ويأخذ السطح على من حيث التكاملين جوهر
 الاحتمال لان المتألف من اجزاء لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بانها جوهر
 الجوهر الزد لا غير الا انهم من النقطة المستقلة الازد وضع غير منقسم في عينه هو الجوهر
 الزد فتقول في اثبات جوهر الزد ان النقطة موجودة وهي لا تقبل القسمة بالانفاق في
 كانت جوهر كما هو من حيث التكاملين حطيل للسطح وهو وجود جوهر الزد وان كانت غير
 جوهر لم ينقسم حطيا اذ لو انقسم حطيا لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام
 الى اقل فيه لكن انما النقطة هي التي يكون انقسام حطيا كذلك محلا جوهر فثبت جوهر
 وهو المدعى واشهرنا اي دلالة الجوهر الزد عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين
 متقسما لا الى نهاية لم يكن الحزبة اصغر من الجليل لان كل واحد منهما اي من الحزبة
 واجيل غير متناهية لاجزاء والعظم والصغر انما هو بكمية الاجزاء وقلتها وذلك انما
 يتصوره المتناسي وان اجتمع اجزاء الجسم لانه اي ليس لانه اجزاء الجسم الا اي
 ان كان لانه لما قبل الا فرق لان بالذات لا يزدل بالغير فالدقة فادرك ان كل
 فيه اي الجسم لا فرق الى اجزاء الذي لا يتجزى لان اجزاء الذي تنازعنا فيه اي اجزاء ان لم يكن
 افرقة اي اجزاء لزم قدرة الله عليه في فعله وان لم يكن بل يصير متناغيا والمحال
 ان الله ليس بتنازعنا المتنازع في حقه ثبت المدعى في الكل ضعيف اي دلالة النسخة
 انونا واشهرنا بكمية ضعيف اما الاول انما يدل على ثبوت النقطة وهو الاستلزام بثبوت
 اجزاء في توجيه اجواب عن الاول ان اللازم من الدليل غير المطر والمطلوب غير اللازم
 لان اللازم بثبوت النقطة والمطر بثبوت اجزاء ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت
 اجزاء لان حلولها اي حلول النقطة في المحل ليس حلول السريان في حيز يلزم من

فلا تسم

عدم انقسامها اي النقطة عدم انقسام المحل لان حلولها اذ اجواب عن سبيل المقدر
 تقديره سلمنا انه لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت اجزاء المطر لكن النقطة حالة وعدم انقسامها
 يستلزم عدم انقسام اجزاء المطر على ذلك التقدير فاجاب الشارح بقوله لان حلولها وحلول
 السريان هو ان كل جزء مقداري من اجزاء الحيز كل جزء مقداري من اجزاء المحل حيز يلزم
 من الاشارة باحدهما الاشارة الى الاخر كسريان ماء الورد في الورد وحلول الجوهر
 هو ان يتعلق المحل بحلول النقطة في الحيز وحلول الخط في السطح وفي ذلك في حلول
 السريان يستلزم انقسام كل واحد من اجزاء المحل انقسام الاخر ويلزم من انقسام كل واحد
 منها عدم انقسام الاخر في الحلول ليس كذلك وهذا الجواب موجه لو سلم كونها ناهيا وهذا
 عند المتكلمين في حيز المنع فانها عند من ينهاية للذات لانه وانما ذلك والثالث اي
 ضعفه والثالث اما ضعفه ان قوله قلنا ان العلة لا يقولون بان الجسم متناهي
 من اجزاء بالفعل وانما اي الاجزاء غير متناهية بل يقولون ان اي الجسم قابل للانقسام
 غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو
 متصل واحد عند الحسن في مرتبة العين وقيل للانقسام لا الى نهاية وليس في الجسم اجتماع
 الاجزاء عندهم لانه الاجزاء بالافعال حتى يجمع وانما العظم والصغر باعتبار المقدار
 القائم به اي الجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكمية الاجزاء وقلتها وهذا
 جواب سؤال مقدر تقديره انه اذا لم يكن فيه اجتماع اجزاء اصلا ينبغي ان لا يتنازع
 الاجزاء في العظم والصغر فقال انما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به التقدير
 عارض للصورة لا باعتبار الاجزاء وقلته وكميته لان تأليف الجسم عند الحكماء من

عدم م

اي قالوا

في الجسم

الهيولى الصورة فلا يلزم ما ذكرتم من سواة الخردلة والجبل لكن قنطير لانه يلزم
 منه ان كل واحد من الخردلة والجبال لا ينفصل عن الآخر الى غير النهاية ولا ينتهي الى حد قنطير الانقسام
 عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية في كل واحد من الخردلة والجبال لان الممكن هو الذي لا يلزم
 من فرض وقوعه محال وهما يلزم من فرض وقوعه محال وهو سواة الخردلة والجبل فلا يكون
 الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان الملزوم للمحال ممكن كجواب عنه وهو انه لا يلزم ان
 ان لو امكن الاقتران في الخارج الى غير النهاية بل المراد الاقتران الوهمي اما ضعف
 الثالث فهو قوله والاقتران ممكن لا الى النهاية ولا يسكنه اجزاء اي ولا يلبس بجزء هذا اليلد
 اجزاء الذي لا يتجزى واما ادلة الثاني اي دلة التلاسنة ايضا اي كادلة المستحيلين فلا دلة
 من ضعف ومن حمل ادلة في اجزاء وهو انه لو وجد اجزاء اي اجزاء مستحي الذي لا انقسام
 له اهلا لتعدد جراته ضرورة ان كل موجود متجزئ لا بد ان يتعدد جراته فيتعدد جوانبه
 واطرافه لان ما منه اليه غير ما منه اليسار وكذا الفوق والى والقدام والخلف
 فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه يستلزم خلاف المقدور ومن حمل
 تلك الدلة انه لو وجد اجزاء المذكور لانقسم الى اجزاء اخر فاما ان يلاقى بالكلية بحيث لا يترك
 جزءين على جزء اخر الاخر فيلزم ان لا يحصل من انقسامه اجزاء وان كانت متناهية
 حجم ومقدار فلا يحصل جسم اصلا وهو محال لوجود الاجسام الكثيرة واما ان يلاقى
 بالكلية بل شي دون شي فيكون له طرفان وهو المعنى بالانقسام ومن حمل تلك
 الدلة انه لو وجد اجزاء المذكور وتماسه ثلثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان
 طرفين والثالث وسطا فاجزاء الوسط اما ان يمتد الاخرين عن التلاسنة والتماس

فيكون جهة الذي يلاقى احد جانبيه جهة الذي يلاقى به الاخر فيلزم الانقسام واما ان لا يمنع
 الاخرين عن التلاسنة والتماس فلا يحصل انقسام حجم ومقدار وهو محال لاننا نشأ بجان الانقسام
 لها احجام ومقدار وضعف كل من هذه الوجوه المذكورة موضوع من شرح المقاصد ولهذا
 قال الامم الرازي في هذا المسئلة الى التوقف متعلقين كما قال فان قيل بل هذه الخلاف
 نحو قلنا نعم اثبات اجزاء في جهة عن كثير من علماء الفلاسفة لا يقال اذ لم يثبت
 اجزاء كما لم يحصل النجاة لانه يجاب بان النجاة يحصل بتجزئ الجسم من الاجزاء الصغرى
 كما في ما قلناه وتوابعهم مثل اثبات الهيولى والصورة الاقدم العالم فاثبات
 الهيولى والصورة موقوف على اثبات اجزاء الذي لا يتجزى فاذا ثبت اجزاء المذكور بطل
 اثبات الهيولى والصورة وتنفى خبر الاجزاء لان احسن مبني على حدوث العالم
 وانقطاع السموات وكون الصانع مختارا لا موجبا والكل منتف على تقدير قدم العالم و
 قيل لان احسن مبني على اعادة المعلوم وهي منتف الا اذا ترك الجسم من اجزاء لا
 يتجزى لينمكن اعادة تجزئ اجزائه قلنا ندام لان الاعادة ممكن لجميع العناصر ايضا
 فان الاعادة مبنية على بقا الاجزاء الاصلية لا على بقا صورها كما سياتي
 وكثير من اصول الهندسة المبني عليها اي على اصول الهندسة دوام حركة السموات
 وامتناع الخلق والالتيام عليها اي بيان النجاة باثبات اجزاء الذي لا يتجزى عن
 كثير من اصول الهندسة وهو علم يثبت فيه عن احوال مقدار العالم فان كثيرا من
 اصولها مبني على ثبوت الكم المتصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فاما
 لزوم اجزاء الذي لا يتجزى فلا يوجب اكم المتصل فعند اثبات اجزاء الذي لا يتجزى لا يثبت
 الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة كدوام حركة

اعم ثبت الهيولى والصورة

بالافلاك واستناع الخوق والالتيام الموديان لان لا يكون العالم متناهيًا ولا فائدة
 في الوعد والوعيد واثبات الانبياء عليهم السلام لعدم القيمة وعدم فناء العالم وبيان
 تكذيب الانبياء والرسول ومن اصول كل الهندسة ان كل خط يكون في تنصيفه فلكا كبير
 من الاجزاء لزم تنصيف الجزء الخط المولف من الاجزاء الوتر والعرض **والعرض لا يقوم بذاته**
 اختلف العلماء في تعريف العرض فقال بعضهم انه الممكن لا يقوم بذاته وقال البعض الآخر
 منهم البعض هو الممكن الذي لا يمكن اعتكده دون الحمل فقال الشارح الناصب ان التعريف
 الاول اول من كان لان التعريف الاول جامع وشامل لجميع افراد العرض سواء كانت
 اعراضا نسبية او غير نسبية والتعريف الثاني غير جامع وغير شمولي بل جميع افراد العرض
 لمخرج الاعراض الغير النسبية وبيان ذلك ان جميع الموجودات منحصرة في القول
 العنصرية واحدة منها متولة بكونها متولة العرض والكم والكيف والابن و
 الاضافة والوضع والملك من الفعل والاعمال فتعريف تلك الاعراض غير نسبية
 وبعضها الاخر اعراض نسبية كالبين والاضافة والوضع والملك من الفعل والاعمال
 فان الاول حصول شيء في المكان والكم منه يكون ما يهتبه معقولة بالنسبة للفعل
 منه اخرى تكون تلك الهيئة ايضاً معقولة بالنسبة للفعل الهيئة الاول وسواء كانت
 الهيئةان متي لفتين كاللوة والبنوة او متوافقين كالاخوة من الجانبين الثالث
 هيئة تعرض للجسم سبب نسبة اجزائه الى البعض بالوزن البعد والجمالة وغيرها
 وينسب نسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عن ذلك الجسم من النيام والقنود
 والاستقاء والاشياء وغيرها الرابع هيئة تحصل شيء بسبب كيطبه وينتقل
 بانقاله كالتعمد والتقصير وغيرها الخامس حصول الشيء في الزمان والكون
 لسم

٦٤
 كون الشيء مؤثراً في غيره السبل يكون ان شيء من شأنه ان يغير ما لا يقطع وغيره فالتعريف
 الاول ان كل شيء تلك الاعراض والتعريف الثاني الاعراض النسبية فيكون التعريف
 الاول اول من التعريفات بل بغيره ويخرج منها ان الله لا يغيره في ذاته في الاصل
 بان يكون باقاً الى الابد في التغير على اري المتكلمين او محققا به اختصاصه بالصفات
 على اري الحكماء على ما سبق لا يمكن ان لا يكون العقل بدون العلم ما وهم قال ذلك
 هو بعض الاعراض اي ذهب بعض الناس من قيام شيء بغيره لا يمكن فعله بدون العمل
 وليس ذلك لاختصاصه بهذا المعنى في الاعراض النسبية كاللوة والبنوة وكالوزن
 البعد فانه لا يمكن فعل احدهما بدون الاخر بخلاف السواد والبياض **والمحدث**
في الاجسام والحوادث هو اي حدوث في الاجسام والحوادث من تمام التعريف اي
 من تمام تعريف العرض اخر ازمن صفات الله وفيه نظر لانه لا يصدق على صفات
 الله تعريف العرض الذي ذكره المتكلمون لاجراها عن البحث في البحث في ام العالم
 على انهم واذ لم يصدق عليها كيف يجوز الاخر زعمنا بهذا بل هذا اشار الى دليل حدوث
 قسمي العالم المتغير فيها اجالا فانه قال الاعراض حادثة بحدوثها في الاجسام والحوادث
 الا ان يقال ان قول المصنف في تعريف العرض هو ما لا يقوم بذاته شامل لتعريف الحكماء
 ايضاً على ان يبق ما ذكره الشارح او لا واخر في يكون له وجه وانكر الدورية والنفوس والموت
 كون الاعراض وراء الذات وهو قول فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا ابيض صح
 ان يقال هذا الشعر عين ذلك الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق **كالاول**
 زعم بعض القدماء ان الحقيقة للون بل كل امر متخيل لبياض الفيا والجمهور على انها
 كينيات متحققة واصولها ان يابطها قبل السواد والبياض وقبل الحمر والحفرة

والصنعة اي كالتنوير والبيضاء والبياض بالتركيب **والاكثر** وهي الاجزاء
والاقل والفرق والكون والسكون الاجتماع يكون في حين بحيث لا يمكن تحلل السكان
بينها وكونه كونان في اثنين في مكانين والسكون كونان في اثنين في مكان واحد فيكون
بينهما تقابل التضاد لانها امران موجودان لا يوجدان معاً في موضع واحد في ان واحد
من جهة واحدة واما عند الفلاسفة في خروج من القوة الى الفعل كما سبيل التدريج والسكون
عدم الحركة عامر في ان الحركة فيكون التباين بينهما تقابل لعدم الحركة لان الحركة وجودي
والسكون عدم كونه من محل الذي فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة ذاتياً وعند
المتكلمين **آيات الطعوم** وانواعها اي بساطة تسعة وهي الحرارة والبرودة والملاحة
والحموضة والقوة والقبض والذوق بين القوة والقبض **ما ورد** ان القوة تقبض على
الذوق وباطنه معاً والقبض ظاهر فقط والملاحة والرسوة والتفاته هي يقال عدم
الطعم كانه جسم البسيط ويكون الجسم بحيث لا يحس طعم لصلابته كالصخر واذ
حل قسماً كحس طعم فالعدم من الطعوم وهو كانه وقيل هو الاول فعدم من الطعوم
كعدم الملائمة من الوجوه فلا تارة تغفل في الجسم الكثيف حرارة وفي الجسم اللطيف برودة
الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوثة والبرودة تغفل في الجسم اللطيف خروسة
وفي الكثيف قبضا والكثيفة المعتدلة بين الحرارة والبرودة تغفل في الجسم المعتدل
ويحصل حسب التركيب النوع **والرسلح** وانواعها كثيرة وليس في اي للروح
اسماء مخصوصة الى سائر الاسماء باعتبار الاضافة كراثة المسك في العنبر وغيرها
الاظهر ان ما عد الاكون لا يعرض الا الجسم فالكون لا يعرض للجواهر الفردة كما يعرض
للجسم ظاهر كلام المص وهو يحدث في الاجسام والجواهر ان جميع الاعراض من الالوان

يقال طعام عفيف
فيه غوصة اي تقبض
محركة

التفاته طعم اضعف من الخلاوة
واقوى من الرسوة الا ان هذه
الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها
والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسط
بيمه اللطافة والكثافة عصام
التفاته على وزلا الفرحه طائفة لتي
تغير اولها منه درجتها وفي
موضعيه من رايها او قياتها

والالوان والروح لا يحدث في الجواهر الفردة لان انواعها من الاشياء لا يمكن
ان يوجد في الجواهر لانها غير متساوية ولا محسوسات اما الالوان فمتساوية ومنها الجواهر والالوان
واذا تقرر ان العالم عيان واعراضه لا يحيا اجسام وجواهر فتقول الكل حادث في زمان
لقول الشارح من قبل المتكلمين اما الاعراض فيعطفها بالمشاهدة كحركة بعد السكون والقوة
بعد الظلمة وبعضها بالليل وهو دليل حيان لعدم كانه اعتداد ذلك اي الحركة والقوة
والسوادين في ان الحركة الموجودة حادثة لانه يطرأ عليه عدم وكل يطرأ عليه عدم
فهو حادث فالحركة الموجودة حادثة وكذلك في السكون فان عدم ينلذ عدم
لان القديم ان واجبا لذاته فقط ان عدم ينلذ عدم والا اي وان لم يكن واجبا
لذاته بل واجبا لغيره كالعقول لزم استناده اي استناد ذلك القديم اليه اي الى الوجود
لذاته بطريق الاجاب لا بالاختيار حتى يكون المستند الى الواجب بالاختيار حادث بالآ
اذا الصاد لتعليل معلول محذوف فتقدمه لم لا يجوز ان يكون استناده بطريق القصد
والاختيار قلنا لا يجوز ان يكون كذلك اذا الصاد عن الشيء بالقصد والاختيار يكون
حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا بزمان الاختيار فمب الامدى الى ان الاختيار القديم
يجوز قدم اثره بخلاف اختيارنا في ان الامر يختلف عنه لقصوده قبل حدوث اثر
الاختيار ما طرأ وتعلل ولافتقاره الى امر اخر كمنابرة الابواب فينا والسيط
في اختيار القديم واما حدوث تعلل فيجوز كما يجوز قدمه فكلام الامدى وجه والمنته
الى الموجب القديم فقيم ان كان بلا شرط او بالشرط القديم فلا تقص بالحوادث لانها مستند
الى انتم وعند المتكلمين والى الواجب عند الحكم كمن بشرط متعاقبة كالحركات الموية
ضرورة امتناع خلف المعلول عن العلة اتفق المتكلمون والكلام على ان القديم لا يجوز

والسواد بعد البياض

ان يستند الى التمسك لان صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون
وجوده مسبوقا بعدم فيكون حادثا لا قديما والمقدّر خلافه فثبت قدمه بمتنع عدمه
لان القويم اما واجب لذاته وامتناع عدمه واما ممكن مستند الى الواجب بالذات بطريق
الايجاب دون الاجتناب اما بلا واسطة او بواسطة قديمة واما ما كان متنع عدمه لانه لما كان
من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولو ازم من امكان عدمه مكان عدم الواجب وهو
محتمل فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الواجب على شرط حادث قلنا
لان محتمل يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا
حكما قلنا امتناع الشيء لا ينافي امكانه الذاتية لجواز ان لا يكون لذاته بل يقوم بعلة
الموجبة فعند المتكلمين لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا لذاته لم يكن شي
من معلولاته قديما بمتنع عدمه عليه واما على رأي الحكماء فان قلت صفات الله
عند لم موجودا قديم بمتنع استنادا الى الله بطريق الاختيار واللام يكن قديما بل بطريق
الايجاب قلنا التأثير والتاثر اما يكون بين المتغايرين ولا تغاير بينهما كسبابة لهذا
زيادة التحقيق واما الاعيان قلنا لا يخرج عن حوادث وكل ما لا يخرج عن حوادث فهو حادث
اما المقدرة الاولى اعني الصغرى وهي قولنا الاعيان لا يخرج عن حوادث قلنا انما هي
الاعيان لا يخرج عن الحركة والسكون وبها حادثان اما عدم الحكون عن الحركة والسكون
قلنا ان الجسم والجوهر لا يخرج عن الكون في الحيز بعينه فان كان مسبوقا بكون اخر في
ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فهو
متحرك قوله فان كان مسبوقا ظاهره ان يعلم ان الحركة هو الكون الكلي وكذا السكون
وقد مر به الشرح في متناصده بقوله هنا وهذا معنى قولهم اما ويدا لمجوع الكونيين

46
ليكون في
بالكون الكلي فيتفق الكتابان او اما ويدا لكون المجوع الكونيين فيكون باقية الكتابين باقية
الى المذهبين بل هو الاول هو الذي من عبارته وهذا معنى قولهم الحركة كونان في اثنين في مكانين
والسكون كونان في اثنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون اخر
اصلا كما في ان الحوادث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا حاصل هذا السؤال ان يقال
سلما ان الجسم والجوهر لا يخرج عن الكون في الحيز ولكن لا ثم ان ذلك الكون متضمن الكونيين
المذكورين وبها الكون مسبوق بكون اخر في ذلك الحيز بعينه والكون مسبوق بكون
اخر في حيز اخر يجوز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اخر اصلا لانه في ذلك الحيز ولا في حيز
اخر فلا يكون الجسم او الجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون فوكك لان الاعيان لا يخرج عن
حركة والسكون صادقان فلا يتم المقدرة الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث
الاعيان قلنا هذا المنع لا يفي بما فيه من تسليم الله عني فيجوز ان هذا المنع لا يفي بالعلم ولا
يفيد العلم لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون اخر او لا يكون مسبوقا
واياها كان يتم الدليل اما الاول فلانه يكون مسلما عن المنع المذكور واما على تقدير
ان كان فلان السائل سلم حدوث الاعيان بقوله في ان حدوث الذي هو المراد فيكون
هذا الجواب من قبيل توسيع الدائرة علم ان الكلام في الاجام التي تعددت فيه الاكوان
وتجددت عليه الاعصار والازمان فيمكن الجواب عن هذا الجواب ان يقال ان بقاء
ثابت ايضا لان فيه اثبات جسم ليس بساكن ولا متحرك فيكون متحركا ببقاء حاله
شبهة في جواب اخر بقوله علم ان الكلام اه واما حدوثها اي الحركة والسكون فلانها
من الاعراض وهي غير باقية لان العرض لو كان باقيا لكان بقاءه اما قايما به
اي بذلك العرض او غيره والاول لان البقاء عرض ايضا لان العرض عبارة عن

عن مذهبنا على ان الله تعالى كذا كذا عبارة عن استمرار الوجود وهو زائد على التوابع
 صفة تنسب اليه من ان لا يغيره قيام العرض بالعرض وقيام العرض بالعرض لا يجوز وعند التلا
 قيام العرض بالعرض كقيام السرعة بالحركة فلان ان السرعة قيام بالحركة بل الحركة
 المحصورة بالنسبة الي بعضها سرعا والى الاخر بطيئا ويكون هذا مختلفا فيه
 احتياج الى دليل اخر بقوله ولان ما بهتية الحركة لما فيها من انتقال حال تقصير المسبوقية
 بالغير والازلية تنافيها اي المسبوقية قوله لما فيها تعليل مقدم يقتضيه وفيه كث
 لانه اما ان يراد بمسبوقية بعض الحركة ببعضها او يراد بمسبوقية بعض اجزائها ببعض
 وعلى كلا التقديرين لا يلزم حدوث الكون مطلقا لثبوتها مع السابق والمسبق معا
 ويكون الانتقال في الازلية لا يستلزم حدوثها احتياج الى دليل اخر وهو قوله **لان**
 حركة فني على النقص وعدم الاستواء وكل سكون **في** حيز الزوال قبل جواز
 الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام الحركة في بعضها
 والاستدلال ان كل جسم فهو قابل للحركة تماثل الاجسام في الماهية انما يفتيد الجواز لا الوقوع
 لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع عدمه فثبت
 ان الاجسام لا يمتنع عن الحركة والسكون كما دشين لا يقال عدم الحادث قديم مع انه
 انه يزول بحدوثه لان انقول لان القديم اسم لوجود لا اول والذليل انما قام على استثناء
 عدمه لا غير وهو ان القديم اما واجب ومستند اليه بطريق الايجاب فلا نقض بالمعوم
 الازلي واما المقدمة الثانية اي الكبرى وهي ان كل لا يمتنع عن كذا كذا فهو حادث
 فلان لا يمتنع عن كذا كذا لو ثبت في الازل لم يمتنع بقاءه في الازل هو متحقق فلما فيه منه
 لثبوت في الفلك ومنها اي في المذكور ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان

الحال

الحادث

في اجزاء اى اجزاء الذي لا يتجزى والاسم لا يرد على قوله والاعيان اجزاء وجودها
 وانه يمتنع عطف على قوله انه لا دليل على تقديره لا دليل على انه يمتنع وجوده ممكن
 يقوم بذاته ولا يكون متجزيا اصلا هذا واراد على قوله واجسامهم اجسامهم لا يمتنع كونهم
 اجزاء كالتقوى النفس المجردة التي يقول بها الفلاسفة فانها اعيان الالهة ليست
 بجسم ووجودها منفى اجزاء الذي لا يتجزى بل منفى الاعيان الغير المتجزية فاذا جازكونه
 غير متجزى جازكونه غير ساكن ومتحرك واذا جازكونه غير متحرك ساكن فكل واحد منهما **عليها**
 حدوثها واجوابان المدعى حدوث ثابت وجوده والاهاء يعود الى ما من الممكنات
 لان المقصود اثبات الواجب وتوحيده ومنع الازلية وحدث ثابت وجوده
 كاف فيه يرد عليه ان الكفاية انما يتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه كمالا و **أسطة**
 والا فيمكن ان يوجد الله سبحانه قريبا كالتقوى الاولى مستند اليه ثابت حدوثه من الاعيان
 والاعراض هو الاعيان المتغيرة والاعراض لان دلته وجودها مجردا غير متناهية على
 باين في المطول ان ما ذكرتم من الدلائل على حدوث الاعراض لا يدل على حدوث
 جميع الاعراض بل مما انى من الاعراض لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
 والحدوث اضاده يفي اذا لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوثه اضدا
 بالدليل وهو بيان عدم كالأعراض القائمة بالسموات من الكمال والامتداد
 اى الطول والعرض والعمق والاضواء قوله ان ما ذكره يرد على قوله واما
 الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بطريق عدم واجوابان هذا غير محال بالعرض
 لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض فضرورة انه لا تقوم الا بها اي الضرورة
 لا تقوم الاعراض الا بالاعيان المراد من الاعيان هنا السموات فاذا ثبت حدوث

قوله وانه يمتنع عطف على
 قوله انحصار الاعيان
 لا على انه لا دليل عليه
 سار

قوله يرد عليه اه ليس فيه
 ضرر لغرض المدعى الذي
 هو اثبات الواجب
 وان كان في حد
 ذاته باطلا
 سار

حركة وهو يستلزم حدوث السمتوان الحركة قائمة بالسمتوان اتفاق بيننا وبين
 الجسم فاذ اصدق السمتوان لا يخرج عن الاحداث وكل ما لا يخرج عن الاحداث فهو حادث
 ينتج ان السمتوان حادث فاذ احدث السمتوان وجب القول بحادث الاعراض القائمة بها
 في الحال والاعتناء بالضرورة سواء شأنا به او لم نشأ به لان العين التي قامت
 به العرض اذا كان حادثا يكون ذلك الاعراض ايضا حادثا بالضرورة وهذا لا يمكن
 انكاره وعلمنا ان الاول اثبات حدوث الاعيان او لا بدليل لا يتوقف على حدوث
 الاعراض ثم القول بان الاعراض ايضا حادث لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث
 الاعراض حتى لا يرد سؤال الدور بان يقال لما ثبت حدوث الاعيان كحدث الاعراض
 فلو ثبت حدوث الاعراض كحدث الاعيان لزم الدور والثالث ان الاول ليس
 عبارة عن حالة مخصوصة هي يلزم من وجود الجسم فيها اي في الحالة مخصوصة وجود
 احداث فيها وهو اشارة الى رد قوله فلان لا يخرج عن الاحداث لو ثبت في الازل
 وانما يلزم ذلك المكان الازل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة في نفس الامر يلزم من وجود
 الجسم تلك الحالة وجود احداث فيها وليس كذلك بل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار
 الوجود في ازمته معقدة غير متناهية وازلية الحالة بهذا المعنى غير محتمل وهو الازل
 بالمعنى الاول وهو غير لازم قوله عن عدم الاولية اعم بالذات او بالزمان كالنفس
 الكا وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحل الاولية على عدم الذات وهو موقوف في جواب
 التمسك والابد عبارة عن استمرار الوجود لا الى النهاية في المستقبل والسر عبارة عن
 استمراره ومع ازلية الحركات كادته انه من حركة الاوقبلها اي قبل الحركة
 حركة اخرى لا الى نهاية وهذا هو مبدأ القياس وهو يعلمون الوالد الى ان لا شيء

قوله لزم الدور لان كيف
 ان المبتدئ بحدوث الاعراض
 الاعيان المشاهدة والمبتدئ
 بحدوث الاعيان غير
 المشاهدة تدبر شارة
 ان لا يلزم من كون احداث لو ثبت في الازل يلزم
 بكون كادته الازل

من حركتها الحركة بتدريج بمعنى انه يوجد جزء واحد يعني ويسم وجوده وانما الكلام في الحركات
 المطلقة وهي قديمة عندهم حاصل السؤال ان يقال لا يلزم ان لا يخرج من الاحداث فهو حادث
 كيف يكون وكحال ان الحركة المطلقة لا يخرج عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست
 بكادته واجوابه لا وجود للمطلقة الا في ضمن الجزئية فلا يصح ان يقال ان الحركة المطلقة مع حدوث
 كل من الجزئية تنفيها بان الحركة المطلقة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل
 لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا وجود ولا تحقق للكل الا في ضمن الجزئيات
 لكن اللازم بطريق اتفاق وقد كذبنا لا وجود للمطلقة في الخارج لا ينفذ ولا في ضمن
 الجزئية في ضمن الخارج الا في ضمن الجزئية فلا يلزم قدمه لانه صفة الموجود والاربع لو كان
 كل جسم في غير لزم عدم تنافي الاجسام لان الخيز هو السطح الباطن من اجاوى الكمال
 للسطح الظاهر من الجوى كانه اشارة الى رد قوله فلان الجسم واجوده لا يخرج عن الكون
 في الخيز وحاصله ان يقال ان توكف فلان الجسم واجوده لا يخرج عن الكون في الخيز اما
 قضية مهمل ولا يتم مطلوبكم الذي هو جميع الاجسام واجاوه لان القضية المهمل في قوة
 الجزئية فيلزم حدوث بعض الاجسام واجاوه الذي هو غير المط واما قضية كلية فيلزم
 عدم تنافي الاجسام لان الخيز عبارة عن السطح الباطن من الجسم اجاوى السطح
 الظاهر من الجسم الجوى ولو كان كل جسم في لزم عدم تنافي الاجسام ويلزم منه ان يكون
 فيها وراء تلك الاطلس شيء حاوي تلك الاطلس وليس كذلك بل فيها وراءه
 عدم محض ولا يلزم بط لان الابعاد كلها متناهية كانت في موضعها بالبرهان
 القطعي والبرهان الذي وغير ذلك من البراهين الدالة على تنافي الابعاد والمردوم فلا يلزم
 حدوث جميع الاجسام الذي هو مردوم واجواب ان الخيز عند المتكلمين هو الغزاع الموهوم

قوله قد يجاب ليس بجواب
 مغاير لجواب الشارح فاضم
 سارر

الذي يشكك اي يدخل الجسم ويشغل الجوف الفريد بلا نفوذ بعده ولم يذكره لانه ليس مقام التفصيل
 مع ان ثبوت الجوف محتمل وينفذ فيه اي في الفراغ الموهوم بالعادة ولما ثبت ان العالم حادث
 ومعلوم ان الحادث لا بد من محدث ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن اي الوجود
 والعدم من غير مرجح ثبت ان لا اي للعالم محدثا في الماضي بالليل المذكور ان العالم حادث
 كان سبوقا بالعدم واذا استبعد العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوى في الفعل مكان وجوده
 وعدمه فلا بد من تخصيص مرجح احد الجانبين على الاخر **والمرجح للمحدث هو الله تعالى**
 مع انه اي اجل عن الحاد الملمدين وعما يقول المشركون في صفته اي ان لا حاج الى الواجب
 الوجود الذي يكون وجوده اي وجود الواجب من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ
 لو كان اي الحادث للعالم جازية الوجود كان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ
 اي علته للعالم واللازم الدور والتس موان العالم اسم لجميع ما يصلح علما اي علته على
 وجود ومبدأ العلة الفاعل اليها وقريب من هذا ما يقال في قديم قوله لو كان جازية الوجود
 آه ان مبدء الممكنات لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان اي المبدء ممكنا كان من جملة
 الممكنات فلم يكن مبدءا لها اي للممكنات فاشيئ لم يتنع ان يكون علته متوقفا فان قلت
 لم لا يجوز ان يكون البعض علته للجميع قلت لا يجوز لان علته للجميع علته لكل واحد
 فيكون علته يتوقف فان قلت للجميع من حيث انه مجموع غير كل واحد قلت نعم في
 الاعتبار والماضي الحقيقة قلنا وانما كان هذا قريبا بما سبق لان المقصود واحد
 وان اختلف العبار والاعتبار وقد يتوهم ان هذا اي قوله لو كان جازية الوجود
 كان من جملة العالم دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التس
 وليس كذلك اي يكون اثباته بحيث لا يجعل بطلان التس احدى مقدماته لان من

لا بد

من عادة ابطال التس عند اثبات وجود الصانع بل هو اشارة الى حدود بطلان
 التس وفيه بحث لان الاشارة الى دليل بطلان التس افتقار اليه وانما ثبت
 الافتقار ان لو اخذ بطلان مقدمه الدليل على وجود الصانع وليس كذلك هو اي
 احدا له بطلان التس لو ترتب سلسلة الممكنات الممكنات لا الى نهاية لاحتمال
 الى علة تكون تلك السلسلة ممكنة وكانت غير متناهية وهي اي علة لا يجوز ان يكون
 نفسها اي نفس الممكنات ولا بعضها واليه اشارة بقوله كان من جملة العالم فلم يكن مبدءا
 لها لا سيما كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل لا بد وان يكون خارجا عنها فيكون واجبا
 فيقطع السلسلة وهو المطلب لان العلة متقدمة على معلولها وتقدم الشيء على نفسه
 ولعلله ببيان بعضه على التبيين علة للبعض الآخر والبعض الآخر علة لذلك
 البعض فيكون علة لعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فيقطع السلسلة وهذا
 اشكال وهو ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود في الخارج ولا ممكنة الوجود ايضا
 فيه وعكس كل منها داخل في السلسلة فيمتنع افتقار الكل الى العلة اذ ليس لها
 وجود مستقل او لم افتقارها الى علة متوقفة على متوقف ان يكون في وجودها نفسها
 من غير حاجة الى اخرج عنها فان الجزء الاول من تلك السلسلة علة لكل واحد
 للثالث والثالث للاربع وهكذا فيكون كل واحد من تلك الاجزاء علة منها وهذا
 ليس مستحيل اذ ليس فيه تقدم الشيء على نفسه منطوقا بواجب هو التوقف بين
 تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل المجموع بالمجموع وهو متفان
 والله بديهي البطلان ويثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت
 الله وبطلان اللازم دليل على بطلان اللازم التسلسل على ثلاثة اصناف

قوله وانما بيشة لان
 اللزوم كيف لو لم
 يفترق لزوم الاشتغال
 بالبحث تدبر ساردا

الاول في طرف الخط نقطه اي لا ابتداء له فيه لكن انتهاء عن طرف المستقبل في طرف
 المستقبل فقط اي لا انتهاء له فيه لكن ابتداء في طرف الخط الثالث في طرفها اي لا
 ابتداء له ولا انتهاء له وهذا اشد امتناعا من الاولين واكثر من الاول ومن مشهور
 الادلة برهان التطبيق عطف على قوله بل هو اشارة الى ابطال التسلل في احتمال
 ترتيب امور الغير المتناسية المجمعة في الوجود برهان التطبيق الاضافة بتوضيح على
 بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبداء من معلول اخر لا الى نهاية
 لعل او من جانب المعلول فقط بان يبداء من مبداء اول لا الى نهاية لمعلولات او من
 الجانبين معا وهو اي برهان التطبيق ان نفرض من المعلول الاخير اي لا يكون علته
 شئ اصلا الى غير النهاية جملة وحاقبكه اي قبل المعلول الاخير بواحد مثلا اي مرتبة
 واحدة اي حادث واحد كيث يكون الجملة الثانية انقص من الجملة الاولى بذلك
 الواحد الى غير النهاية جملة اخرى تقرير الدليل ان كواثر لو كانت غير متناهية
 واخذنا جملتين من تلك الكواثر الغير المتناهية احدهما من مبداء معين
 وثانيهما من مبداء اخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة ثم نطبق الجملتين بان يكون
 الاول اي اجزاء الاول من الجملة الاولى بازاء اجزاء الاول من الجملة الثانية والله
 بكم وهم جازا الى الثالث بالثالث والرابع والرابع والناقص من الجملتين فان
 كان بازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية كان الناقص اي الجملة الثانية
 كالزائد اي الجملة الاولى وهو وجه فيه كث لان ان اريد به التاوي في احد
 فلا حد فيها من جانب الاثنائي وان اريد وجود من احدهما بازاء كل واحد
 من الاخر فاستحالته ثم طوباز ان يكون ذلك من جهة عدم الاتساع من

50
 ولا من جهة التساوي في المقدار وان لم يكن فقد وجد في الاولى لا لوجود بازاء الهاء
 يعود الى اثنائي في الثانية فينقطع الثانية ويتناهي ويغرم منه اي من تناسل الثانية
 تناسل الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه اذ المفروض ان كل ما زاد على
 المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة وقد فرضنا غير متناهيين هذا
 طرف هذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهم فانه ينقطع
 بانقطع الوهم قوله هذا التطبيق اشارة الى جواب يتعالي هو ان ذلكم هذا ليس
 بصحيح بمقداره لان هذا الدليل جار في مراتب الاعداد ومعلوم الله ومقدور
 مع ان المطر الذي هو التناهي غير ثابت لان كل واحد من مراتب الاعداد والمعلوم
 المقدورات غير متناه فلا يتم هذا الدليل فاجاب بالشرح الفاضل بقوله وهذا التطبيق
 حاصله ان يقال ان مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلوم والمقدور والغير المتناهي
 امور وحمية وليس لها جملتان في نفس الامر يكون احدهما منطبقا للاخر في فضاء
 ان الجملتين المفروضتين في الاعداد والمعلوم والمقدور منتظمتان في ذلك
 التطبيق بانقطع الوهم من التطبيق المذكور لجزءه وليس يخرج من انقطاعهما في
 الوهم انقطاع ما لا يتناهي في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليس تلك الجملتان في
 نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر فلا يرد النقص في الاعداد
 بان تطبق الجملتان احدهما من الجواحد الى نهاية والله من الاثنائي لا الى نهاية ولا
 معلوم الله ولا بمقدوراته فلا يرد على قوله ان الزائد كالناقص فان الاول اي معلوم
 الله اكثر من الثاني مع لاتناهيها اي معلوم الله ومقدوراته لان كل ما
 بمقدور الله فهو معلوم الله ضرورة بخلاف العكس لان ذاته وحسناته و

جميع المتشكك معلوماته وليس مقتدراته لان المقدور يقتضيه الوجود ومسوقية
بالعدم وليس كذلك لان الامم ثبتت الوحدانية والآخر ليس كذلك وذلك
اي عدم ورود النقوض المذكورة لان مقتضى لانه الاعداد والمعلومات والمقدورات
انها لا يتصل باحد لا يصور قوة اي فوق حد اخر اي عدم تناهيها انما هو كسب الصور
لا كسب الوجود الخارجي لا يمنع ان لا نهاية له يدخل في الوجود فانه في اي الدخول في
الوجود محي في ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا ينقطع ولا يلزم من ذلك
تساويهما في نفس الامر لان التساوي في نفس الامر فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف
ما وجد في نفس الامر فانه يلزم احد الاثرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون بالانتهائ
في الواقع ونفس الامر متناهيان في انهما وانما انقطاعه في نفس الامر فيلزم ان ي
ايجلتي الزايدة والناقصة وهو موجود ايضا لانه خلاف المقدور خلاف ثابت
في نفس الامر والواقع الواحد يعني ان صانع العلم واحد ولا يمكن ان يصدق بهم
واجب الوجود الاعداد واحدة يعني ان صانع كل شئ ابتداء هو الله واحد عند
اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بانه اثنان الاول خالق الخير والاك
خالق الشر في اثنى عشر ذن وخالق الشر اهر من وهو هو عبارة عن ابليس وهو
الشیطان وقيل الاول النور والاك الظلمة قديتان وحدوث العالم من اثنى عشر
واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد لم يتبع ان يكون خيرا وشريرا بالتا لان داته ان
اقتضى الخير ينبغي ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغي ان لا يكون خيرا اول
الخبر ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خيرا لان الرضاء بالشر شر وان
لم يدرع والعاخر من خط عن درة اللوحيه ويمكن ان يجاب عنه بان يقال لا علم

الفاعل الواحد اذا اهل الخير والشر ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولان الشرية
البناء والنسبة اليه ككله خير ومصلحة فلا يرد عليهم والمشرية ذلك اي ان يكون
صانع العالم واحدا من المتكلمين برهان التامع اي التنازع لثا رايه بقوله لو كان
فيها الهة الا الله لنفسنا وتوحيده لو امكن الا ان لا يمكن بينهما مانع بان يريد احدهما
حركة زيد والاخر سكونة لان كلامهما اي من الحركة والسكون في نفس الامر ممكن في كل
واحد منهما بالنسبة الى نفسه مع قطع النظر عن الآخر وكذا تعلق الارادة بكل منهما ك
من الحركة والسكون اذ لا تضاد بين الارادتين اي ارادة الحركة والسكون ليعود
تحملها وهو المريدين نعم متعلتها وهو زيد واحد لكنه ليس يحمل الارادتين بل
للمرادين قس امتنع اجتماعهما في نفسه خلافا رادة الواحد للضدين فانها متضادان
لاتحاد المحل بل من المرادين اي بل التضاد بين المرادين اعلم ان بل موضوع لاثبات
ما بعده والاعراض عما قبله في كل موضع ممكن الاعراض عن الاول ثبت انه فقط وفي
كل موضع لا يمكن الاعراض عن الاول ثبت الاول انه وبيل من الاول في
اما ان يحصل الامر ان المرادين في حالة واحدة فيجتمع الضدان والاعلزم ع
قيل ايضا عجزها حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مراد احد
الضدين ساكت عن الضد الآخر لا يريد لعدده لكن لزوم عدمه من ثبوت ضده
فان فرض ثبوت الضدين بطل لزوم عدمه فلم يلزم العجز ايضا قوله فيلزم عجزهما
اضافة لاحد للعموم فيتم عجزهما ايضا بناء على ان قوله اول الاعم انتفاء الاخرين
وانتفاء احدهما وعلى الاول يلزم عجزهما معا ويلزم ايضا خلوا المحل عن الضدين
الذين لا يرتفعان كالحركة والسكون وهو اي الخواصة المذكورة خلافا لما يكون

لما قيل لم يخلو الاثر عن المؤثر وهو ايضا صحيح واذا لم يتصور اثبات صانعين تولى من
 يكون صانع العالم واحدا بالضرورة قوله ما رة كحادث اي دليل والا فالامارة للتفيد
 اليقين فلا يصلح اخذه مقدمة بل بان التامع وايضا تحلف المراد بغيره فطحا لاظنا
 فتول من شايته الاحتياج مع الاحتياج قطعي ليس محله والامكان لما فيه من شايته
 اي رايحة الاحتياج واللام في ما متعلق بامارة والضمير فيه يرجع الى عجز احد هما
 فالتقدم مستلزم لامكان التامع المستلزم لحيث يكون اي التقدم محال لا وهذا تفصيل لما
 ان احد العلم بقدر عجزه لا في الاخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر وبما ذكره من دفع
 ما يقال في عجزه ان يتفقا من غير علم ودفع هذا المتع بقول الشارح لا يمكن بينهما تمنع
 لان جواز الاتفاق لا ينافي لامكان التامع وامكان التامع كاف في اثبات المط
 او يكون المتأثرة والمتأثرة غير ممكنة لا سيما فيهما اي المتأثرة والمتأثرة المحال تقرير
 المنع على قوله في هذا القائل ان يقال لان التقدم لا ينافي في التقدم والمتأثرة
 لجواز ان يكون المتأثرة غير ممكنة على تقدير التقدم لا سيما فيهما اي المتأثرة والمتأثرة
 دفع هذا المنع قول الشارح لان كلا منهما في نفسه امر ممكن او رد بان امكان
 كل منهما بحسب العقيدة لا ينافي امتناعه بحسب الحكم فكل واحد منهما اذا علم المصلحة
 في احد الصدين امتنع منه ارادة الاخر للحكمة جواب بان رعاية الاصلح لا يجب التوافق
 كما بين في موضعنا وان يمتنع اجتماع الارادتين كما رادة الواحد اي امتناع
 ارادة الواحد حركة زيدا وسكونه معا واما ان دفع هذا المنع فانه لا تضاد بين
 الارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل التضاد انما هو بين المرادين
 واعلم ان قوله ومع ذلك ارتفع بصنات المذبح عما يشتركون به من الامتنان

في بيان تلخيص برهان التامع

اي انها ليست شرعا لهم لانهم لا يتلقون شيئا لو كان فيها اله الا الله لفسدنا في حقانية
 والملازمة عادية اي منطوقه هذه الامة حجة اقتضت اي ليست بحجة قطعية بالنية
 الى العقل في العلم بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة ليست بعلمية مع اشارته الى
 حجة قطعية من جهة برهان التامع زعم البعض ان الامة حجة قطعية اذ لو كان فيها اله فاما
 ان يؤثر الجميع او احدهما او كل منهما والكل بطر من ان زعم عدم الفرق بين المنطوق و
 المشار اليه علم ما هو الا لاني لخطا بيات فان العادة جارية بوجود التامع والتناقض
 عند تقدم العلم على ما ينسب اليه بقوله ولعل البعض على بعض اي غلب بعضهم اي لو كان
فيها اله لعل البعض على بعض الا اي وان لم يكن حجة اقتضت اي قطعية والملازمة
عادية بل قطعية او عقلية فان اريد الفاد بالعلم في خروج اي السما والارض
عن هذا النظام المشا من مجرد التقدم لا يستلزم اي لا يستلزم الفاد بالعلم فاما
 ممنوعة اي هذا لا يلزم من مجرد التقدم بل لا يلزم من تحقق التالف والتامع ومجرد التقدم
 يقتضي التالف لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد بالفساد امكان الفساد فلا
 دليل على انتفاء اي الفساد فالملازمة مسلمة ولا دليل على انتفاء اللازم بل النص
 شايته بطي السما ورفع هذا النظام بقوله كأن يوم تبدل الارض غير الارض وقوله
يوم تطوى السماء كطي السجل فيكون يمكن لا محالة بان يقع على تقدير التقدم والوحدة
 لا يقال للملازمة قطعية والمرد فيها عدم تكونها يعني ان لا يوجد السما والارض
 الارضون والاوليات بمعنى انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمنع في الافعال
 قوله بمعنى انه لو فرض شارة الى اثبات الملازمة يعني تقريره بان التامع انه لو تقدم
 الاله لم يكون السما والارض لان تكونهما بالجموع التدريج و بكل منهما احدهما

والكل ط ل ان الاول بناء القدرة وانه توجب رد العلل المستقلة على معلولها واحد
والثالث يوجب الترجيح بلامرجح لان نسبة المقدور اليها على السواء فلم يكن احدهما
لا على التعيين صانعا فلم يوجد مصنع اصلا واللازم بط ل ان المنة كاذبة وكذا
المزوم اضافة لاحد للعموم فيفيد عدم منع كل منهما لانا نقول مكان التمانع لا يستلزم الا عدم
تعدد الصانع كما ينبغي ان لا يكون كل منهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع
لجواز صنع احدهما او ايراد ان مكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الواجب في
الواقع البرهان التمانع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله لو فرض الصانعان
لم يوجد مصنع وهو اي مكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع تزيه ان الملازمة
المذكورة في الالية المذكورة اكر تية على تفسيرك بقولك منع انه لو فرض صانعا ان اه لا يصدق
فضلا عن ان يكون قطعية لان فرض تعدد الالية فيها لا يستلزم الا امکان التمانع
وهو لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان
كذلك لا يكون التفسير موافقا للنفس وهو قوله لو كان فيهما الية الا الله لتستاقوله
لانا نقول مكان التمانع لا يستلزم فيه بحث لان السائل لم يدع امکان التمانع مجرد
يستلزم انتفاء المصنوع بل امکان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء
المصنوع وهو محصل معنى اجواب الاول ان ترتيب قوله فلم يكن احدهما صانعا
على قوله لا يمكن بينهما مانع مسلم لكن ترتيب قوله فلم يوجد مصنع على قوله فلم يكن
احدهما صانعا محم اذا لا يلزم من عدم احدهما صانعا انتفاء المصنوع على انه يرد
منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل جواز الاتفاق على هذا النظام والتكوين
ومنع انتفاء اللازم اي يرد منع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان بناء على ان

13
ان كل ممكن يمكن عدم تكوينه فان قلت العالم متكون بالفعل فلو آمن عدم تكوينه
لزم امکان اجتماع النقيضين قلت امکان عدم التكون يدل تكوينه محتملا فلا
مخدر حاصل لاجابك اشارة الى منع الملازمة مطلقا اي سواء كان عدم التكون
بالفعل وبالامكان فان قيل معقني كلمة لو انتفاء الك في المنة بسبب انتفاء الاول
ينبغي لا يلزم من هذه الالية اكرية الانتفاء الفادة الزمان المنة بسبب انتفاء التعدد ولا
يلزم منها المنة الذي انتفاء التعدد مطلقا فلا يصح الالية حجة على انتفاء التعدد لا يقال اذا
دل الكلام على انتفاء الفادة الزمان المنة بسبب انتفاء التعدد فقد حصل المنة وهو
انتفاء التعدد فيكون انتفاء الامن الاثر المنة لانا نقول لان حصول المنة فان المنة
بالاستدلال وهذا ليس كذلك فاما دل الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء المزوم
ثبت انتفاء اللازم بالدليل وبقي انتفاء المزوم بلا دليل وهو خلاف المنة فلا ينبغي
الا لولا الية على ان انتفاء الفادة الزمان المنة بسبب انتفاء التعدد فينتج
انه ينبغي كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفادة الزمان المنة فالمقصود كون
العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا يفيده بالمعنى نعم يلزم من
ثبوت الاول ثبوت الك لكن القصد الى المقصود بالتحريف احسن قلنا نعم بحسب
اصل اللفظة لكن قد يستعمل الاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط فيقالوا
ان لو انتفاء الك لانتفاء الاول دون العكس كما هو المشهور من غير دالة على
تعيين زمان كلمة قولنا لو كان العالم قديما كان غير متغير والالية من هذا القبيل
وقد يشبه على بعض الاذنان احد المتعاليين بالآخر فيقع الخط **القديم** هذا
تفريع على علم التفرع اما قيل هذا تشنيع على صاحب المنة حيث اقام الدليل على

قدما بعد انبات كونه واجبا لوجوده ولا حاجة اليها اذا الواجب لا يكون الا قدما بل هذا
تشريع على المصحيث اقتصر اداءه للمساكن غاية الاقتصار فلا يلتزم كماله هذا التطويل
اي لا ابتداء لوجوده اي الواجب لو كان حادثا مسوقا لعدم كان وجوده اي الواجب
كما من غيره ضرورة حتى وقع كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادفان فيكون
دلالة على القديم مرتبة لكنه ليس مستقيم للقطع بتغاير المفهومين لان مفهوم الواجب
ان يكون وجوده لذاته اي لا يمكن وجوده من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون
له بداية وانما الكلام في التساوي كسب الصدق اي الحق في انه متساو في الصدق
ام لا لا يخرج بعضهم على ان القديم اعم لصدقه اي القديم على صفات الواجب بخلاف الزا
فانه لا يصدق عليها اي على صفات الواجب فلا يكون الكلام في الترادف صادقا فكان
مرادهم بالتزادف التساوي كسب الصدق في يستقيم الكلام فلا يحال في تعدد الصفات
القديم وانما السخيل تعدد الذات القديمة بان يقال هو انه لو صدق القديم على صفات
الواجب لتعدد القدماء وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضري في معنى
ما تفرع من بان واجبا لوجوده لذاته هو الله و صفاته فيكون الواجب القديم
مترادفين قوله وفي كلام الشيخ خرو وتصرح مبتداء واستدلوا على ان كل ما هو
قديم فهو واجب لذاته فيلزم منه ان لا يحتاج الصفات الى الغير بانه لو لم يكن واجبا
لذاته لكان جائزا لعدم نفسه لا واسطة بينهما اي لا اثر الثالث بين القديم والحادث
حتى يكون الاقرب ولا حاد ثالا ان التقابل بين القديم والحادث تقابل للابواب في السلب
لان القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده والحادث هو الموجود الذي يكون
لوجوده ابتداء والاول سلب وهو رفع النسبة الحكمية والى اني في هو اثبات

51
النسبة الحكمية فلا واسطة بين الابواب والسلب والالزام ارتفاع الارض المتناهيين
لزم اجتماعهما وكل ذلك فيحتاج وجوده الى تخصيص فيكون محتملا اي حدوثا ذاتيا
لان التقابل الواجب لذاته ويدل عليه ايضا قوله لا يلزم بالحدث الا ما يتعلق وجوده والا
يعود الى ما يجاد شي اخر لان الحدث الزمانا لا يكون وجوده لذاته للحدث والافتقار الى الغير
وما وقع في كلام بعض العلماء من ان الواجب لذاته وصفاته فونه اها واجبة لذاته لثبات
اي مستند له الله بطريق الايجاب بطريق القصد والاختيار ثم امر متروا بان الصفات لو كانت
واجبة لذاتها كانت في الصفات باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى اي بالصفة
فاجابوا بان كل صفة هي باقية بقاء هو اي البقاء نفس تلك الصفة اي البقاء ليس هو
موجودا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك
ليس بازيد على الوجود وفي الكلام اي كلام حميد الدين الضري في غاية الصعوبة
فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد يعني ان قلنا يكون الصفات واجبا لوجوده لذاته
يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد والتوابع مكان الصفات يعني ان
بعض المتكلمين قالوا بان واجبا لوجوده لذاته هو الله لا صفاته فيلزم ان يكون الصفات
ممكنة لا واجبة ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فيلزم ان يكون الله محلا
للحوادث فلذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذي وعده الشارح فان زعموا
انها اي الصفات قديمة بالتوابع فيبقى عدم المسبوقية بعدم عدمها جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادث فلا يلزم
الف دلالة لاننا بين الحوادث لذاته وبين القديم الزمان فبقا لا ينشأ الحوادث
الذاتية لمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول ما ذهب اليه الفلاسفة من انهم

بالذات

كل من العلم والحوادث والذات والوقية رفض كغير من القواعد لان القول بان صفات الله
 مكنية وقوية بالزمان وحادثتها لا تستلزم ان يقال في الغابر كذا كذا محتملة وقوية بالزمان
 وحادثتها بالذات فها من رفض القواعد وكذا في غيره مما يقولون بقدمه وسبقه لزيادة
 تحقيق معنى اسمها انه متغير الموجد تحت وجوده والافعال تحت فعله والاداء
 تحت ادراكه حتى لا يشتد عن علم معلوم موجود ولا عن فعله مقول مدرك **لقد** القديم و
 البادئ يعني الان الاول المفعول وصف القدرة ومعناه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل
 افعه كل موجود سواء واستغنى عن معاونه غيره **العلم** معنى وصفه كمال علمه وكما لانه
 احاط بكل شئ علما ظاهرا وباطنا اوليا واخرافيا وجليلا وعلم المخلوقين **الشيء** فيه
 انه لا يعزب عن ادراكه سوي ان يسمع مناجاة المتناجين في ضمائر الارواح من غير نطق اللسان ولا حركة لسانهم بغير اصحية
 وان حقي من سر السرير ولا اذن كما يفعل بغير حارة ولا بيان ويتكلم بغير لسان ولا ساجدة ذات الكرم عن نطق لسانه
 ادق من ذلك وبيد كسر فن لم يبق نظره فيه فلا شك في قوة تحصيل التشبيه **البعير** معناه انه لا يعزب عن علمه شئ
 حركته الخلة في بهم الظل ومرة تحت التوت ولا فوق النوق الا وهو ميمه منزلة عن حدة واجفان ومغس عن انطباع
 الصورة ذاتها كالطبيعة في خلقه الانسان فان ذلك من صفة الانسان وحفظ البصر
 مقدر احس صفة قامة لانه لا يشاهد البواطن والسرائر ولا الهواجر ولا الخواطر ولا الارواح
 ولا الضماير **اشياء** لان بقاء العقل حادثة بان محدث العالم علما بالتميز والبيد
 اي الطريق الغريب النظام الحكم مع ما يعمل عليه الضمير يشمل عايد الى عالم والاهاء عليه
 من الافعال المتعقبة ببيانها والتعقبات المستحسنة لا يكون خبران بدون هذه الصفات
 اي الى النادر اه اعلم ان اثبات محدث العالم كسبي اما انصافا لمحدث هذه الصفات فالنعم
 من كلام الشارع انه بديهي وليس كذلك فلو اراد بديهة الاستلزام والاشناج وان

انه لا يعزب عن ادراكه سوي
 وان حقي من سر السرير
 ادق من ذلك وبيد كسر
 حركته الخلة في بهم الظل
 مرة تحت التوت

مقدور
 المحسوس هناك فنتيجه
 سكونه سكونا جبريا
 اما فهم النية راجع

وان كان المحسوس كسبي قوله لا يكون بدون هذه الصفات فلو قس في بان العلم بالمشيوع
 والمبصوف في النظام المستحسن فلا يثبت السمع والبصر اجيب انهما راجعان الى صفة العلم
 وانما عدم استقلال كونهما نوعين اخرين من العلم فان قلت ان الخلق قد تفعل فعلا عجيبا وهو
 بناء البيوت المسدسة وغيره من الحيوان كالغليوت قد تفعل فعلا عجيبا مع عدم العلم بكل
 واحد من الخلق والغليوت قلت ان كل حيوان تفعل فعلا عجيبا فهو عالم بكل شئ اي
 الفعل على ان تضاد ما اي تضاد الصفات المذكورة تعارض يجب تنزيه الله عنها اي عن تضاد
 يريد ان لا يوصف بهذه الاوصاف لزم انصافه باوصافها وهي الموت والعجز والعمى والجملد
 والعمى وكلها نقص فو قس في بان هذا مسلم في الحيوة والعلم واما القدرة فصفه الاكابر
 لا العجز وحيث وهو صفة كمال عند الحكم بل المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم
 من عدم الانصاف بهما الانصاف لهما بالصم والعمى لجواز خلقوا لكل من الصنفين مع العلم
 قبوله لهما ولا انقص فيه كاستلزامه احس فان عدم نقصه في الاله الباري كما لو لم يقوله
 لها قيل السمع والبصر من القوة الحيوانية نقص في الباري كما يجب تنزيهه عنه وعن
 صفه واما المعنى صفة يتكشف به المبصر والسميع واكتو عنه جهل كجب تنزيهه عن صفته
 وايضا قد ورد الشرع بها اي بالصفات المذكورة يعني ان الله نفس في كلامه القوم حيث
 قال ولا يخطون بشئ من علمه انزل يعلمه سميع بصير ذو القوة المتين لا يغير ذلك من
 الايات وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها اي على الصفات المذكورة فيتمسك
 بالشرع بها اي في الصفات قوله وبعضها اشارة الى جواب سؤال وهو ان يقال ان ثبوت الشرع
 موقوف على تلك الصفات فلو استدل ثبوت الشرع عليها فيلزم ان يكون المعلول علته
 لعلته فيكون دورا فاجاب عنه بقوله وبعضها لا يتوقف حاصله ان يقال ان بعض

هذا من علمه هذا المعنى
 ومع هذا هذا السمع لا يسمع
 الفل قول ارسطو
 اليه والمفسر فيها
 بالشرع

والجملد

فلا يتوقف ثبوت الشرع عليه كالتوحيد والبصر فيصير التمسك بالشرع لعدم لزوم الدور
وان اجزاء ما يتوقف ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع كونه وكلاء وحيوته فلا يصح التمسك
بالشرع على ثبوت ذلك لبعض الخرافات كالتوحيد اي يصح التمسك على كون الواجب احدا بالربيل
الشرعي وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره واقرض ان الشرع موقوف على وجود
الوجود وهو يستلزم الوحدة فالمراد بوجود الوجود والوحدة لا يعلم الشرع فلا يستلزم ان الشرع
على التوحيد ورجواب ان غاية استلزام الوجوب بالوحدة لا يتوقف موقفة على موقفة الوحدة
بل لا يستلزم موقفة اصلا فلا بد من خلاف وجود الصانع وكلامه فان موقفة الشرع موقفة
على موقفة وجود الصانع وكلامه بالاراد والهي والغير فلا يستلزم ان الشرع عليها دور قيل انهم استدلوا
على انهم متكلمين بتواتر الانبياء واخبارهم عن الصانع شرع فالمراد ان جواب ان الشرع
موقوف على كلامه بالاراد والهي ان ذلك الكلام منفرد فلا يجوز ان يكون مخلوقه فيصير الكلام
بالشرع على انه منفرد كونه وكذا ذلك كثبوت علمه وقدرته وحيوته وارادته مما يتوقف
ثبوت الشرع عليه ليس اي محدث العالم **جواب** وانما قدم العرض على سائر الصفات
السلبية لكون المنافات بين العرضية والالوهية بين واضح ولذلك لم يقل احد
بالوهمية العرض فان قلت لانه لم يقل احد فان طائفة من الشنوية قالوا بالوهمية
النور والظلمة والطبايعين قالوا بالوهمية الطبايع الاربع وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ومثلها اعراض قلت ان تكون بالوهمية النور والظلمة
قالوا بان النور والظلمة حيوان سميا بصير ان على ما ذكره التبصرة فلم يكونا من
الاعراض وكذا الطبايعين والاكثيف يقولون يكون الاعراض صانعا للعالم لا ان
العرض لا يقوم بذاته بل ينفع الى محل يقوم فيكون محكما ولانه يمتنع بقاؤه اي العرض لا

والا اي وان لم يكن البقاء مستلزما لكان البقاء موقفا على اي بالعرض فيتم قيام المانع
بالمانع وهو محال لان العرض لو كان قايما فلا يخفى اما ان يكون البقاء قايما بالعرض وقا
بغير العرض فكلاهما محال لان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء
عرض بالعرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك اي هو معنى زائد على الوجود
لان البقاء استمرار الوجود فعدم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشيء غير ذلك الشيء
فيكون البقاء زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو
محال لان ما لا يقوم بنفسه لا يقوم بالغير البتة واما الثاني فلانه لو كان قايما بغير العرض
لزم ان يكون البقاء ذلك الغير لا العرض وهو خلاف التقدير واما ما كان يستحيل بقاؤه
العرض ويستحيل بقاؤه ليكون قويا والواجب للذي هو صانع العالم لبيان يكون
قديما فلا يكون صانع العالم عرضا وهو المطلب لان قيام العرض بالشيء معناه اي معنى
قيام العرض بالشيء ان تحيزه اي العرض بالتحيزه اي الشيء والعرض لا تحيز له بذاته
حتى تحيزه بتبعيته وهذا اي دليل امتناع بقاء العرض مني على ان بقاء الشيء
معنى زائد على وجوده اي الشيء او رد ان راجح لهذا المطلب دليلين اولهما في نفسه
وهو قوله لانه لا يقوم بذاته وثانيهما في نفسه وهو قوله ولانه يمتنع بقاؤه وقوله
لان قيام العرض دليل محالية وقوله ونزاعنا لثارة الى تزييف دليله
وان القيام معناه التبعية في التحيز معطوف على ان بقاء الشيء فان نفس التحيز عرض
فلو كان معنى قيامه لموضوع التبعية في التحيز كان التحيز تحيزا وتعلق الكلام اليه ويلزم
وجود تحيزات غير متناهية فيلزم التسليم لوجود عرض واحد هذا طعن اننا سنقتضيه فليس
بشيء لان تحيز العرض ليس كون زائد على ذلك العرض بخلاف تحيز الجوهر والفرق

من ان التخييل لا يجرى بالضرورة لانه لا يمتنع ان يكون له وجودا
مختلفا فيكون مع هذا المتنع ان انتقاله عن العرض دون كونه
الوجود وعدم زواله الى الوجود لا يمنع زايده على الوجود وحقيقته اي ابتداء الوجود
حيث النسبة الى الزمان كما الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة
الى الزمان الثاني بقاء فالوجود بالنسبة الى الزمان عين البقاء والبقاء زايده على الوجود
ومع قولنا وجد ولم يتغير في جواب سؤال تقديره هو ان البقاء لو لم يكن زايده على الوجود
لما صح قولهم وجد ولم يتغير كما لا يصح ان يقال وجد ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء
زايده على الوجود والاصح اثباته مع نفيه عن الذات اجاب بقوله ومع وجوده لم يتغير انه
حدث فلم يمتد وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان كما ينبغي ان البقاء الوجود في الزمان كما نفي
وجد ولم يتغير وجد في الزمان الاول دون الزمان الثاني فكم يلزم من نزاعه انه لا يمتنع في الوجود
ايضا حاصل الجواب ان المتغير في الوجود لا نفسه وان العيان معطوف على قوله وان
البقاء استمرار الوجود هو اختصاصه بالاعت بالمتغيرات اي اختصاصه بالثبات هو
التعلق بين الشئين بحيث يتغير احدهما بغير تغير الآخر منعوتنا ووجه هذا المنعوت
ان يقوم المنعوت بالمتغير كما في اوصاف البارئ كما ينبغي ان صفات الله تعالى ثابتة بذاته فخصه
ثباته لا يلزم ان يتغير تابع تغيره لا متغيره كما وان انتفاء الاجسام في كل من مشا
بقا واما اي معشورة بقاء الاجسام بتجدد الامثال البقاء متعلق ببقاء باوجود ذلك
في الاعراض اي من انتفاء عرض في كل ان يمتد بقاءه بتجدد الامثال فلو كان
انتفاء الاجسام متعلق بقوله وانما ان البقاء استمرار الوجود وتكون البقاء فانه
يتم هذا فيقول ان انتفاء الاعراض في كل ان ومشا بقاءه بما يجسب بتجدد الامثال

لم يكن بعيدا فاذا قالوا هذا القول في الاجسام في الاعراض بالطريق الاول فليكن
ثم بقاء حتى يكون امرنا زايده عليه ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطر هذه الماد
معناه كما ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا كان
كذلك فليال الوجود في الاجسام بقاء فكيف في الاعراض فبما ان معنى زايده عليه نعم تمسكهم
جواب سؤال تقديره لم قلتم قيام العرض في العرض في وعنده التماسه لا يكون في
في قيام العرض في عرض سرعة الحركة وبطلان اي حركة ليس بقاء خبر تمسكهم اذ ليس
شئ هو الحركة والآخر هو سرعة او بطو بل هناك حركة مخصوصة ليس بالنسبة لا
بعض الحركة سرورية بالنسبة الى البعض بطيئة وهذا بين ان ليس السرعة والبطو
من الحركة هذا اشارة الى رد قول من قال انها اي السرعة والبطو نوعان مختلفان
من مطلق الحركة اذ الانواع لا تختلف بالاضافات لانه لا يقال لان بالنسبة لا
الفرق حار بل باختلاف الانواع كحقيقة بالذات كالان والفرق البقر وغيره
ولا جسم لانه مركب ومميز وذلك اي كونه مركبا ومميزا المارة الكدوت وجوز
اليهود والحنابلة الملاقا الجسم عليه كما يلزم للركب المتبعين هم مخطون لفظا ومع
اما لفظا فتشبه واما معنى فلان كل بعض لها موصوف لصفات الله او لا والاول
يوجب تعود الآلة والله يوجب انصاف الجزء باصداه مثل الجزء والجزء ذلك لانه
الكود وحدث الجزء يوجب حدوث الكل واما الكرامة وشم من الحكيم فيطون
اجتمعت في التام بالذات لا المركب المتبعين هم مخطون لفظا فقط لان سماء الله
توقيفية ولذا لا تسمي طبييا وفيها مع ان في الجسم مبادرة الذهن لا المركب لانه
معناه لغة **والجسم** اما عندنا فانه اي كونه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو غير

وجزء من جسم الله تعالى في كل شيء من المتجزئ وجزء من الجسم واما عند الفلاسفة فلما
وان جعلوه اى يكون اسم الموجود لا في الموضوع مجردا كان كالعقول والنفوس ومنه كالأجسام
لكنهم جعلوه اى يكون مرادف للممكن وادوا به اى يكون له الماهية الممكنة التي اذا وجدت
كانت في موضوع اى في محل واما اذا اريد بها اى بالجوهر والى العالم بذاته والموجود في الموضوع
فانما يمنع اطلاقها اى الجسم والجوهر على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك
بالاطلاق مع تباين الفهم لا المركب اطلاق الجسم عليه والشيء عند اطلاق الجوهر وخطا
المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان جوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين والاصل
ما ينشأ منه التركيب بالترتيب ولهذا يسمى الجبر لا يتجزئ جوهر لانه اصل المركب حيث
ان المركب انما ينشأ عنه بالانضمام والله ليس باصل المركب فلم يكن جوهر ولا
الجوهر عند البعض الاخر من المتكلمين وهو المتجزئ الذي لا ينقسم والتجزئ هو المتمكن في مكان
فهو اما متحرك وساكن فالجوهر لا يخرج عن الحركة والسكون فيكون الجوهر حادثا من
لا يخرج عن الحوادث وما لا يخرج عن الحوادث فهو حادث وقدينا ان صانع العالم قيم للحادث
فلا يكون صانع العالم جوهر او هو المراد وذلك بحسب انشائه الى جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال ان الجسم ذهب الى اطلاق الجسم عليه وان النصارى ذهبوا الى اطلاق
الجوهر عليه فاقى معنى من معنى المذكورة للجسم والجوهر فامبون اليه فاجاب عنه بقوله
الحجبة والنصدي لا اطلاق الجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله عنه وذلك المعنى هو
ان يكون المراد بالجسم المركب المتجزئ لا يتم بذاته وان يكون المراد بالجوهر الذي لا يتجزئ
او الماهية الممكنة التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لا الموجود وكان في موضوع
فيكون في كلام الشرح هو قوله وذلك بحسب والنصاري لا اطلاق الجسم والجوهر عليه

تعالى بالمعنى الذي يجب تنزيه الله عنه كما ونشره تباين قيل فكيف يقع اطلاق الجوهر
والواجب القديم وكذا ذلك مما لم يرد به الشرع لا خلافا في اطلاق ما ورد به اذن وعنده
فيما ورد منه واما اطلاقه بما لم يرد به اذن ولا يمنع وكان موصوفا بمفاهه ولم يكن
موصوفا بالمتجيز في حقه فعدنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر وهو
قولهم احرين وقال لهم الغزالي في الصفة دون الاسم قلنا بالاجماع وهو من الادلة
الشرعية قد يقال لشارة الى جواب اخر للسؤال المتقدم بقوله فان قيل ان الله تعالى
الواجب القديم العاطف مترادفة وتوهم لان الترادف اتحاد في المفهوم والاتحاد بين
لان الله اسم لذات الواجب القديم وصفتان متجانسان فلا ترادف بين الثلثة
الهم لان ان ياد بها التساوي في المصدق تساموا للموجود لازم للجواب اذا ورد الشرع
بالاطلاق اسم بلفظ هو اذن بالاطلاق ما يرد في الضمير المستتر في يرد في راجع الى والهاوي
الى اسم في قوله بالاطلاق اسم بلفظ لا يهل كل اسم بلفظهم نحو خذ او تترك وشاء ذلك بلائكة فكان
اجماعا على اذن الشرع في اطلاق المرادف انما لم يجوز اطلاق العارف والعاطف مع مراد
للعالم لان المفردة توهم سبق لمراد العقل يشعرون في الحس ويطلق النشأة لا الطبيب لانه يشعرون
بالعلاج ولا يطلق لما كرو المسته والفسى والحارث والزارع مع ورودها في الكتاب
والسنة لان مجرد ورودها في الشرع باقتضاء المقام وانبياء الكلام ليس اذن
بل يجب ان لا يخرج عن نوع تنعيم ورعاية ادب من تلك اللغة او من لغة اخرى وما
يلزم معناه وفيه نظر اى في كونه اذنا لا اطلاق لازم معناه نظر في ذلك دليل عليه
وقياسه على المرادف كما قال المعتزلة هم لان القياس لا يعتبر في العمياء والاسماء
والصفات وجواب ان التسمية على الذات فيصع فيه القياس وقيل في وجه النظر ان

لو انهم اسما كان كونه خالق القوة وانما زير مع انه لا يطلق عليه تلك المافية بالنسبة الى التبع
بالتالي خالق كل شئ فيجب ان لا يلام التبع يمنع المطلق المراد في بعضه ومثله مستحيل
والمتصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة الانسان وفردان ذلك اي مثل صورة
انسان وفرد من خواص الاجسام يحصل الا اي يحصل الصورة للاجسام بواسطة الكيفيات والكميات
واحاطة الحدود والنهايات وقال طائفة ان صورة كصورة ادم وكما يقولون علم ولا تلووا
فلان فيجب ان الله خلق ادم على صورته واوجب عنه ان لا يلام ان الفقيه راجع الى الله
حتى ثبت مطلوبكم لانه روي انه عم راي رجلا يفر باخر على وجه فناء عن الضرب على
الوجه فقال ان الله خلق ادم على صورته اي على صورة المصروب في يكون اليه راجعة الى
المضروب الى الله ويحتمل ان يكون الاء راجعة الى ادم عم وفايدة الحديث ان الله خلق
ادم على صورته التي شوهد عليها في الدنيا لم تغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما تغيرت
صورة ابليس ولئن سلمنا انه راجع الى الله كما جاء في خبر اخر ان الله خلق ادم على صورة
الرحمن لكن الصورة كما يطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة وكذا يطلق على مفهوم الشئ وعلى
تخصيص الشئ في ذاته ويمتاز عن غيره ولذا قالت الحكماء العلم حصول صورة الشئ في ذاته واداد
بها مفهوم ومعناه وقريب من نهايات قال من ان نزه المسئلة صورة تلك المسئلة في
يكون مع خلق ادم على صورته خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم والغضب
وامثال ذلك في لا يكون حجة قطعية على اثبات الصورة المحسوسة وقال عم من قال ان الله
كصورة ادم فهو كافر لكن معنى ان الله خلق ادم على صورته ان الله تبارك وتعالى اختار
من الصورة صورة وخلق ادم عم بتلك الصورة اي على الصورة التي اختارها
محدود اي ذي حدودهاية النهاية هي باب فيهم الشئ ذا الكمية الى حيث لا يوجد راسا

منه خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهة منتهاه من جهة واحدة
وهي جهة السفلى الذي يلاها بالورش **والمتعدد** اي ذي عدد وكثرة يعني ليس يري
كذلك محلا للكميات المتصلة كما لا يدور في الطول والوضوح والعمق ولا المتفصلة كما لا عدد
وهو طلاق كلامها امة الحدود والامكان وهو منزوع عن ذلك والكم المتصل هو الممكن
وفيه فرض اجزاء يتلوا على حد مشترك وهي نهايات متساويتين كالحظ فان يمكن ان يفرض
فيه نصفان يشتركان في حد هو نهايتها وهو النقطة والكم المنفصل لا يمكن فرض
اجزاء يتلوا على حد وهو الحدود وليس بين اجزاء العدد حد مشترك يكون نهايتها متساوية
والمتبعض **والمتجزئ** اي ذي البعاض اجزاء خلافا لليهود لعنهم الله والذوق
بين المتبعض والمتجزئ ان الاجزاء باعتبار انحلاله الى اشياء وكان تركيبها ليس بجزا
باعتبار انحلاله اليها مطلقا ليس متبعضا **والمتحرك** **منها** اي من الاجزاء لما في كل ذلك
من الاحتياج المتنازع للواجب ان البعض في بعضيته ووجوه في جزئية محتاج الى الكل والكل
ايضا في كليته محتاج الى الاجزاء فاما الاجزاء ليس باعتبار ما ينفصل منها اي من اجزاء تركيبها
وباعتبار انحلالها اليها اي الى الاجزاء متبعضا ومتجزئا **والمتناه** لان ذلك من صفات
المقادير والاعداد **والابدية** اي الكمية لا تتغير لانها هي من احدى
هو وكل ذي جنس شئية جنس وكان القول بالمانية قولاً بالتشبيه والبيان في وجوب
التمايز عن المتجانس بفصول مقومة فيلزم التركيب لان كل ما يمتد لها جنس كيان
يكون لا فحل فيلزم تركيبها في العقل فيجب ان التركيب العقلي لا يستلزم
التركيب المادي الخارجية **والكيفية** من اللون والطعم والرائحة والحارة والباردة
والرطوبة وغير ذلك فهو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب **ولا يمكن**

فصل وعند الشبهة والكرامية يمكن على العرش وقال بعضهم انه على العرش للملك
 ولكن يثبتون جهة التوق وقالت النارية انه في كل مكان بذاته وقال المنفردة
 بكل مكان بالعلم وكل ذلك بطر واستدل علما ونا على عدم التمكن بان قالوا ان التبري
 اى كلوع المكان في الازل لان المكان كالعرش ساير الموجودات التي هي غير الله غير
 قيم فلو تمكن البارى بغيره لكان زم بغير البارى من التبري عن المكان الى التمكن فيه
 والتغير من سمات احوادث وعلماته الامكان والبارى له منزله عن ذلك واستدلوا بان
 بالتمكن بالفضل هو قوله الرحمن على العرش استوى فان الاستواء هو الاستواء في القوة
 وهو يستلزم التمكن فوصف الله ذاته القديم بالتمكن فيكون تمكنا وهو المدعى ولكن
 يمكن ان يجاب عن استدلالهم بان يقال هذه الآية لا يثبت التمكن لان الاستواء يطلق
 ويراد به التمام كما في قوله ولما بلغ أشده واستوى اى تم وكل عقده وقد يطلق
 ويراد به الاستواء كما في قوله واستوت على الجودي اى استوت سفينة توحش
 وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان استوى على البلاد اى استولى
 وغلب فيكون الآية من المحتمل وهذا الاحتمال يكون حجة قطعية مع الترجيح في هذه
 من بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستواء لان الله يوح ذاته الرحمن
 على العرش استوى وذكر الاستواء للموح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حمل
 على الاستواء لم يفهم منه المدح لانه لا يشارك فيه وضيع وشريف لان التمكن عبارة
 عن نفوذ بغيره بعد اخر متوهم عند المتكلمين او متحقق عند الكادس سموا المكان
 والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بغيره اى الامتداد عند العالمين بوجوده
 هم المتكلمون والله منه عن الامتداد والمقدار لا يتوزم التبري فان قيل يجوز

الجود في الفرد متجرا للبعدية والامكان متجرا في السؤل منى على تقدير كون التبري والتمكن
 متساويين وكما لو لم يمنع التباين بينهما بل بينهما عموم وخصوص مطلق والمتميز
 اعم من التمكن والجود في الفرد متجرا وليس متمكنا قلنا التمكن انحصار من لا يخرج لان يخرج هو
 المتوهم الذي ينفصل عن متجركا بطر وغير متجركا بجزء الذي لا يتجزأ والتمكن هو الذي لا يتوهم
 الذي يشغله سم فقط فاذا دلل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التبري فهو
 الدليل انه لو تجزأ البارى لكان في الازل فيلزم قدم التجزأ لان التجزأ نسبة بين المتجزأ وازلية
 نسبة يستلزم اذلية متسبين فيلزم التجزأ ليا وهو محال ان يكون ان يكون التجزأ
 خارجيا وقد فسره بالزواج المتوهم اللهم الا ان يدعى ان الزواج محاط بشئ فيلزم قدم محيط
 او لا اى هل لم يتجزأ في الازل فيكون محلا لحدوث وفيه بحث لانه ان اراد انه محال للحدوث
 بالعكس وان اراد انه محال للتجزأ فهو امر نسبي لحدوث قلعه راد الاول وان اراد بالحدوث المتعاقبة
 وايضا دليل بان على عدم التجزأ انما يباينى البارى هو التجزأ وينقص عنه اى عن التجزأ
 فيكون متناهيان متناهيان على تناسلي الابداء كلها والمساوي المتناهي والناقص عن المتناهي
 لا بد وان يكون متناهيان ايضا والا لزم ان لا يكون مساويا له ولانا قضاة هو
 خلاف المقدور ونقيض المفروض لو زيد عليكى على الخير فيكون بارى هو الخير فاذا لم يكن
 في مكان لم يكن في جهة لانه علو ولا سفلا ولا غيرهما كيار وقدام وخلف لان الجهات
 حادثات بحدوث الانسان ولولم خلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة
 لم يكن لهذه الجهات وجود البنية ورفع الايدي الى السماء وقت تعبد كوضع اليدين على الارض
 في السجود والاعتقال على الكعبة في الصلوة لانها اى الجهات المذكورة اما حدوثها
 للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عرض المضافة الى الشئ يعني ان الشئ يكون نفس

بطل
 في بيان التعريفين بين المتجزأ والتمكن

متجزأ

عطف

الافئدة باعتبار الاضافة الى الشيء كان مستغف البيت مكان الشيء على تقدير ان يكون
ذلك الشيء فوقه وسورة علو **لا يجري عليه** اي على الباري **منه** اي من
لا يتغير تغير الزمان وان استغرق له كل ما ينبغي ان لا يكون في الزمان اذ لو كان في الزمان
يلزم ان يكون محلا للحوادث المتعاقبة وسورة لان يلزم تغيرات متعاقبة فان
في هذا الزمان بغير كونه في زمان بعده وقيله فيكون محلا للشك كحوادث والكل على
الشيء فاذا لم يكن في الزمان فلا يكون ماض ولا مستقبل ولا حال لان الزمان عتقنا اي
عند اهل الحق عبارة عن مجرد يتقدم مجرد اخر مثل يوم وليلة يتقدم بها الشهر ومثل
يتقدم به الجوهر والدم وغير ذلك عند الفلاسفة كما رسطو ومن تبعه من قدماء الفلاسفة
عبارة عن مقدار الحركة اي حركة الافلاك والدم منزه عن ذلك اي عن التجرد والمقدار لان
كلام من ذلك من امارات الامكان فالتك منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره المصنف من التنزيه
اي الصفات السلبية بعضها يقع عن بعض يعني ان كلام المفسر مشوا ونكر اذ ان عدم
كونه كذا لا يجوز ان يستلزم عدم كونه جسما لان الجوهري من الجسم وانفكاك الجوهري يستلزم
انفكاك الكل من غير عكس وعدم كونه مصورا بصورة من الصور يستلزم عدم كونه
محدودا ولا معدودا ولا متناهيا لان كلاما من خواص المقادير واذ انتفى كونه مصورا
بصورة من الصور لا انتفاء المقدار انتفى كونه محدودا ومعدودا ومتناهيا وعدم
كونه متبعضا يستلزم عدم كونه متجزيا وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم
عدم التمكن لان التمكن انما يكون في زمان واذ انتفى الزمان انتفى التمكن فاجتنب الى ذكره
الشرح من قوله واعلم ان **الا انه** م حاول الى طلب التفصيل والتوضيح في ذلك اي في
التنزيه فضاء اي اذ انتفى الواجب باب التنزيه ورا على التنزيه بقوله ولا مصور المشبهة قوم

من الكثرة قائلون بان الله شبه شيئا بالوجود **والجسم** بقوله ولا جسم قوم من الكثرة
قائلون الله جسم مستم على الوتر وسائر فرق الضلال والطغيان بالبلغ وجهه واوله فلم
يبان تنزيه الانا فاما المردة كما لم يتبع بعض المتجرى والتفريق با علم بطريق التنزيه كقوله ولا مصور
ولا محدود ولا معدود ولا متناه ولا يمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ثم ان مبنى التنزيه
عما ذكرت بقوله ليس بوجه لانها ثلاثة وجوب الوجود لاها من شدة الكثرة والامكان لا يتنازع
كل منها الى شيء اخر عا اشتر الى جبران من شأنه ان ليس بوجه لانه لا يقوم بذاته بل يقتضي محل
يقوم فيكون ممكنا في قوله ولا جسم لانه مركب متجزى الى غير ذلك من تحليل التنزيه بالسببية واحدا
بعد واحد لا على ما ذهب اليه المتأخرين هذا الشنيع على صاحب الحق وغيره من ان معنى العوض بحسب
اللغة لا يمنع بقاؤه بل هو دليل على عدم كونه كذا عضا وتماثل ان يقول اللم ان معنى العوض ما
لم يتبق بقاؤه بل هو ما يقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه او لم يمنع ومنه الجوهري ما يتركب من غيره
اشارة الى دليل عدم كونه جوهريا فيقال لم لا يجوز وجود جوهري في غير مركب واللام الجوهري
ما يتركب منه بغيره بل هو ما يقوم بذاته سواء تركب منه غيره او لا يتركب ومنه الجسم ما يتركب من
غيره بدليل قولهم هذا الجسم من ذلك فغيره هو راجع الى ما تضاف اليه كونه جسما وان لم ان يقول ان
منه الجسم ذلك بل هو معنى الكل والان ذلك معناه الاصطلاحي لا اللغوي فان معناه في
اللغة ما يقوم بذاته في نفسه لا بغيره بدليل قولهم هذا الجسم من ذلك قد عرفت ضعف هذا
الدليل وان الواجب عطف على ان معنى العوض لو تركب فاجزاوه اما ان يتصرف بصفاته
الكمال فيلزم تعدد الواجب لا فيلزم التخصيص كحدث في ذاته قوله وان الواجب دليل على عدم
كونه متبعضا ومتجزيا وفيه شيء لانه لا يتصرف بشيء منها بل المتصرف الكل الاجزاء فلا يلزم
تعدد الواجب قلنا ان اردت بصفات الكمال وجود الاجزاء على ما ينبغي فلان انه يلزم منه تعدد

الواجب ولو اردت بصفه الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الثمانية فلان ان تقوم
 هذه الصفات في الاجزاء يلزم النقص لان نقص الجزء لا يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل
 من اجتماع الناقصة كمال الكل كما انه يحصل من اجتماع التثنية لجهل المركب منها ليست كل
 واحدها وايضا هذا دليل على انه ليس بمتصور ولا ممكن ان يكون علم جميع الصور
 الاشكال والكميات من اللون والطعوم والرائحة والحارة والبرودة وغير ذلك فيلزم
 اجتماع اضدادا وعلى بعضا وهي مستوية الاقدام في افادة المخرج بتبعية والنقص
 بعدم ثبوتها وانه عدم دليل على ان المخرج عليه في مستوية الاقدام في عدم دلالته على كون
 الواجب مقتضيا ببعض الصورة ون بعض بعض الاشكال دون بعض وبعض الكميات
 دون بعض فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا
 مرجح فيقتصر الى محصور يدخل تحت قدرة الغير فيكون محاذيا لمدى المنع من ان يقال
 لم لا يجوز ان يكون المحصور ذاته ويدخل تحت قدرة الغير في اشارة الى جواب ما يتبادر
 وهو انتم قلتم او على بعضا يلزم الترجيح بلا مرجح لانه مستوية الاقدام في افادة المخرج
 النقص بهذا القول متفوض الى صفات وهي الواحد والاحد فكلنا في هذه الصفات مرجح
 فانها صفات كمال الى العلم والقدرة من صفات كمال يد الوجود على ثبوتها كما مر من ان
 اياها العالم على هذا النظم البرزخ لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما واضدادها
 الى العلم والقدرة صفات نقصان لا دلالة للتكميل للثبوت على ثبوتها اى على ثبوتها اضدادا
 لانها تعين كقولنا على ما ذهب اليه المشايخ تسكنا متعينة وقدينا متغيرة اثناء
 التعريف فما سبق فلا نزيدا توهم ان تضعف عما به الطالعين وتوسع على الطالعين
 زعمنا منهم اى من الطالعين ان تلك المطالب العالية اى الصفات السلبية مبينة على

بخلاف مثل العلم والقدرة

هذه الشبه الواجبة واجتاج النون منهم الكراميه ذهبوا الى كونه في جهة تكون الاجسام فيها
 بحيث يشار اليها من ان النصوص الظاهرة في الجهة والجمية والصورة والجوارح
 في جهة كقولهم الرحمن على الخش استوى والصورة كقوله دم خلق الله ادم على صورة
 ورايت ربي في ليلة المعراج على صورة شاب ملوح والجوارح كقولهم بل بدها ميسو طنان
 وخلقته بيدي وقوله دم قلب المؤمن من اصبعين من اصابع الرحمن وقوله دم ان الله
 ليضحك على اوليائه حتى يبداوا وجهه وهذه الآيات والاحاديث كلها تدل على جهة
 بظواهرها مالم يأتوا ولو ذكرت التاويلا في الآيات والاحاديث لم روية في هذا الباب
 طلال الكلام وفات المرام وكثر اللام والجواب على ان السائل للجميع ان يقال ان الماددة
 السمعية المحتملة لا تعارض الماددة السمعية المحتملة بل يجب حمل المحتملة على المحتملة التي هي اصل
 الكتاب وبان كل موجودين في هذا لا بد وان يكون احدهما متفصلا بالآخر فاما
 او متفصلا عنه مباينا في الجهة والله ليس حال لا ولا محالا للعالم فيكون مباينا للعالم
 في جهة فيتميز فيكون الله جسم او جزو جسم مصورا متناهي قولة وبان كل موجود
 في هذا دليل عقلي على انه جسم ومصور والجواب عن الدليل العقلي ان ذلك يتم بغير
 وحكم غير محسوسين بحكام المحسوس الى العالم والادلة القطعية فانه على التنزه بها هذا
 جواب عن الدليل العقلي فيجب ان يعوض علم النصوص الدالة على الجهة والجوارح بحسب
 الظاهر الى الله تعالى عما هو دأب السلف اشارة الى اختيارا مقبول بقوله ان يعوض
 لطريق الاسم وانما اسلم سلامته بالكلية عن الاعتبار بغير المرد فيلزم الزنج وتشويش
 العقيد عما من لا يبرع عقله في باقي التاويلا وليسوا بالاعتقادات وهو المواقف للموقف
 في قوله الاستدلال وما يعلم تاويله الا الله ويا اولينا ويدا صحيحة على ما اختاره المتأخرين

التاويل من تنوع الشيء صفة ورجعت وهو انك في دليل بصير المفعول بالغلب
 على الظن من المفعول الظاهر مفعول لقوله على اختاره لطاعين الجاهلين وجداى منى
 بوضع حجة الفاعل من عن ذلك كما يتبع سلوكا مفعول او ياؤل للطريق الاحكام
 اساس الدين عن طريق ميل اليه لظواهره يتبادر منها الفهم الى لا يمتنع ان يكون مراد
 بانه يصلح لذلك هو الموافق يعطى قوله والرائعون على الله والاولى بالنسبة الى
 العامة والله اعنى بالقبول الاخص فان الادلة العقلية لا تارض القواعد العقلية التي
 لا يقبل التأويل لان العقلية اصل الثقيلة لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف على ما يتوقف
 على العقل من معرفة وجود الباري وكونه فاعلا ثم ارسله في معرفة المجرى فلو
 رجع النقل على العقل لم يكن تكذيب العقل الذي هو الاصل لتفسير النوع وهو لا يستلزم
 تكذيب الاصل لتكذيب النوع ايضا لان صدق النوع مبنى على صدق الاصل ضرورة فاذا
 تعارضت العقلية العقلية فحق من امرين اما ان يفرض الله كما هو مذهب السلف
 او تستلزمها وبها علم وجعل يتبع علمها هو طريق الحق وهو طريق المحققين من المتأخرين
 ولا يشبهه شيء اى لا يماثل له اما اذا اريد بالماثلة الاتحاد في الحقيقة فقط كما في زيد
 وعمرو وغيرهما من افراد الان في الماهية في النوع الانى فظان ليس بين الله
 وغيره ماثلة لعدم اتحادهم في النوع والالزام ان لا يكون متحد العالم وصانعه واحدا وهو
 المقدر وخلاف ما ثبت بالبرهان وهو محج واما اذا اريد بها اى بالماثلة كون الشئ بحيث
 يستلزمه اى احد الشئين مسددا لآخرى يصلح ما يصلح الاخر فلان شيئا جوابا
 من الموجودات لا يستلزمه اى مسددا لبارك الله في الاوصاف فان اوصافه من
 العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلم ان المخلوقات اى الاوصاف في المخلوقات كيفية

لا يشبهه شيء

لا مناسبة بينهما اى من اوصاف الباري وبين اوصاف المخلوقات فان قلت
 بين المعنيين في المماثلة قلت لعل الماهية اعم من المفعول الاول الشئين لما كانا حقيقة
 كان كل منهما سادسا لآخر من غير ان يكونا قديما المتكلمين ذاته كما تامله لساير الاول
 في الذاتية والحقيقة وانما يتمازعا بها حال رتبة الوجود الحيوة والعلم والقدرة
 التامة وقيل بل يتمازعا بالالوهية التي هي حالة خاصة بمبدأ هذه الاربعة
 عليهم بان الشئ في الذاتية يستلزم الامتياز بالمعنيين فيعلم ان التركيب من المتماثل المشترك
 وكون الغيرى نساكها لكان المشترك حقا ومشاركة كما في الماهية لو كان
 المشترك نفس الماهية والمذكورة عنهم المماثلة هو الدليل العقلى واما النقل بقوله
 ليس كذلك شئى قال في البداية بيان لقوله لا مناسبة بينهما ان العلم من موجود وعصر
 وعلم محض لانه حصل بعد ما لم يكن فينا وجاز الوجود ومتجذرا في كل ما كان فلو اثبتنا
 العلم صنعة لله كان موجودا وصنعة لارضاء وقديما واجبا لوجوده اى لا جابه
 الوجود دائما اى لا يتجدد في زمان في الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه
 هذا كلامه اى كلام صاحب البداية قيل في الشئ بان المماثلة يحصل بالمشكلة في وجه من
 الوجوه ومقتضى صاحب البداية يريد به التصريح في موضع اخر ان المماثلة عندنا انما تثبت
 بالاشتراك في جميع الاوصاف لواحدهما شيئا في وصف واحد انتقلت المماثلة المقصود
 من هذا الكلام بيان ان ذكره صاحب البداية في ما ذكره الشئ ابو العباس في كتابه
 المسبح بالتبصرة لان المفهوم من كلام صاحب البداية ان المماثلة هو الاشتراك في جميع
 الاوصاف وان المفهوم من كلام الشئ ابو العباس ان المماثلة هي الاشتراك في بعض الاوصاف
 دون جميع الاوصاف فيكون بين كلامين مخالفة قال الشئ ابو العباس وهو من شئ

بالمعنيين

صف

المتكلمين في التبصرة انما يجدوا اللغة لا يتفقون من القول بان زيد مثل عمر وكونه الله
اذا كان يساوي اي اذا كان عمر ويساوي زيد في الفقه وسد مسددة في ذلك الباب
اي في ذلك الفقه وان كان بينهما اي بين زيد وعمر وفي لغة بوجه كثيرة وما يقولون
من تمام كلام الشيخ ابو المعين والاشعرية جماعة منسوبة الى الشيخ لانه لا ينشئ من انما كانت
الابا مساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي دم قال الخط باخطه من انما اراد الا
في القياس في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة بين
والليل على ارادة النبي عدم الاستواء في الكيل لا مطلقا استواء انه لو كانت الحظتان مستويتين
في الكيل جازييع احدهما بالآخرى وان تفاوت الوزن يكون احدهما ثقيل والآخرى
خفيفة وعدد الحبات بان يكون احدهما كبير وجوب الآخرى صغيرة ولا شك ان الشئين
اذا كانتا متساويتين في الكيل وكان عدد احدهما اكبر من عدد الآخر كان الاكثر عددا صغيرا
والاقل عددا طويلا لو كان خرا والنبي دم بالمتساوية بين هي المساواة من جميع الوجوه
ما جازييع الحظتين بالآخرى عند الاستواء في الكيل والاختلاف في هذه الاشياء واللائم
بط. وكذا للزوم والظان لاجل لغة ان لا التوفيق من جانب الشئ من ما قلنا
البداية والاشعري وبين ما قاله النبي دم في الحديث المذكورة لان مراد الاشعري المساواة من
جميع الوجوه فيما به المماثلة لكيل كل شئ وعلمنا ان لا يفتقر الى المماثلة بين الحديث
وبين كلام الاشعري ينبغي ان يحمل كلام البداية اي كلام الاشعري الاشارة الى الشئين
في جميع الاوصاف ومساواتها الى الشئين من جميع الوجوه يرفع التعدد وقيل نذر لم جواب التفتا
بخصوص انهما مع الشئ في جميع الوجوه يقال في جواب ان خصوص الذات من حمل الوجوه فالاحتياج
لازم للشئ في جميعها فكيف يتصور التماثل لان المماثلة انما يكون بين الشئين ولا يخرج عن علمه

وقد رتبته شئ لان اكلها بالبعض لان الاكل يخرج من عين السائلة الكلية فاذا اقبل
الاكل بالاجرة في عين المراد هو السائلة الكلية وهي الخارج عن علم شئ او العجز عن البعض
تقصير افتقار الى محصل لان سببه في جميع الاشياء علم السواء فيكون علمه
دون البعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض محتاج الى محصل وخرج فيكون
الباري محتاجا الى الغير فهو ينافي كونه هذا للعلم وصانعا له مع ان النصوص
القطعية ناطقة بعوم العلم اي علم الباري وشمول العدة فهو بكل شئ علمه
كل شئ في غير لا كما رعت التلافة من ان لا يعلم الحريات بوجه جزئي وشبهتهم في ذلك
انه لو كان عالما بالان زيادة الدار عند كونه فيها فخر ووجه من الدار ان بني علم يكون فيها
يكون جهلا للعلماء وان لم يبق علم بذلك ان تغيرا والتغير على الله في خلقه يكون عالما بالاشياء
كونه متغيرة اما الكلية فلا تغير فيها فلا يقع التغير في علم الباري فيكون عالما بالكلية
واجواب بان ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم متبناة في نفس العالم
لتغيره فان العلم بتغير الصورة المادية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم
والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية والحق هو الله
دون الاول قال الامام في تفسيره وبنين هذا في الحيات والله المثل الاعلى وهو ان
المرأة الصافية المصيبة اذا علمت في موضع وقول في فهمها جهة ولم تحرك ثم تغير عليها
زيد يلعب ابن ابين بغير زينة ثوب ابيض اذا عبر عليها بغير حجاب ابيض فظهر في ذلك
فعل يتغير في من احدها المرأة في كونها حديدا تغيرت او وقع له انها في تدور ما تبدلت
او يذهب ويهم الى انها في صفاتها اختلفت او كثر بباله انها عن مكانها انتقلت لا يقع
لا حد شئ من هذه الاشياء فافهم علم الله في هذا المثال وان المرأة ممكنة التغير وعلم الله

نظم ممكن ولا يقدر على اكثر من واحد لانهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانه ان قدر
على اكثر من واحد لزم ان لا يكون الباري كما واحد لان حثية صدور واحد الاخرين غير
حقيقية صدور الاخر فلا يكون واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والجواب
انه يلزم من دليل المذكور ان لا يصدر الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون
مغايرا له فلا يكون الواحد واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والى كمال
وكذا المقدم والذرية انه لا يعلم ذاته والذرية قوم يثبتون واجبا للوجود
ولكن يستندون الى كونه الى الدهر ومثلهما يشبههم ان العلم نسبة والنسبة
لا يكون الا بين المتشبهين ونسبة الشيء الى نفسه وجواب منع كون العلم نسبة بل
هو صفة ونسبة الصفة الى الذات ممكنة ويمكن ان يجاب عنه بوجه اخر بان التغير
الاعتباري كما في تحقق النسبة فان الذات من حيث ^{اشكالها} كائنية مغايرة له من حيث معلومية
فلا اشكال او النظام انه لا يقدر على خلق الجمل والقيح استدلال النظام بان لو قدر على
خلق القيح والجمل لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق الجمل جاهل وخالق القيح قبيح
وجواب عنه ان يقال لانهم ان خلق الجمل والقيح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المنصف
لا الخالق به ولا يلزم من خلق الشيء تضاده به فلا يلزم ما ذكره النظام واستدلال آخر للنظام
انه لا يقدر على خلق الجمل وخلق فعل القيح فهو انه لو قدر على الفعل البقيح كانت قدرته
عليه امام العلم بجمته او بدونه والاول منه والآخر جمل وكلامنا نقص كبح نظرية الله
عنه وجواب انه لا يقع بالنسبة الى الله فان الكل ملكه فله ان يتصرف على اي وجه اراد
وان سلم في الفعل القياسي الى الله فغايبه عدم الفعل لوجود الصافي والمانع وهو القيح
وذلك لانه لا ينافي القدرة عليه والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العباد كالصوم والصلوة

استدل البليغ على ذلك بان لو قدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون العبد مماثلا له
وقد ثبت انه لا مماثل شيء من الموجودات والجواب عنه انه لا يلزم من ذلك ان يكون
العبد مماثلا له في القدرة لان قدرة الله اذلية قيمة وقدرة العبد حادثة زائلة غير دائمة
فلا يكون مماثلا له واستدل البليغ بوجه اخر على انه لا يقدر على مثل مقدور العبد فهو
انه لو قدر كان فعله اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفدة
او سوغليا عنها ومشتملا على عيب وبينهما كما ان فعل العبد كذلك والكل في علم الله
فلا يكون قادرا على مثل مقدور العبد والجواب انها اذا تكرر ما من صفاتها لافعال اعتبارا
توضيها بفعل بالنسبة اليها وصدور منها كسب قصدنا ودواعينا واما قوله فيمنه
عن هذه الاعتبار فانها ان يصدر عنه كمثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بينهما لم يضر
لا ينافي التماثل في الماهية وعامة المقارنة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد كالحل
والرجل والراس استدلال المقارنة على ذلك ان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين
قدرة الله وقدرة العبد ويجاب بان يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين
اذا اختلفت الجهة وههنا كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله خلقا
قدرة العبد كسب لاختلافه لانه لا خالق الا هو ولا رازق الا هو ونحو ذلك **وله منقار**
لما ثبت من ان يقدر على غير ذلك معلوم ان كلامي ذلك يدل على معنى زائده على
مفهوم الواجب وجوده كما ان الله يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية لذات الواحد
كما ادعاه اهل السنة والجماعة فان الوجود والوحدة وتوحيدهما يدل على معنى مفهوم الواجب فلا
ترادف بينهما بل ليس بصفة حقيقية بل الوجود وصف اعتباري وكذا الوحدة وتوحيدها
كالاولية والاخرية وليس كل الناطق مترادفة لان كل واحد منهما يغاير مفهوم الاخر

والله اعلم

صدق الشئ أي معلوم ان صدق الشئ على الشئ يقتضي ثبوت افتقار الشئ الى الشئ
 أي الشئ يوجب اذا صدق على الواجب ان عالم يقتضي ثبوت العلم له فثبت له صدق
 العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك كما نرى في الفلاسفة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له
 لما نرى ذلك من غير خط بمنزلة قولنا اسود لا اسودا قيل لا لم استحالة فضلا عن ظهور
 اذ انهم يقولون انهم يعلمون الاشياء بذاته ويعلمه بذاته وصفاته عين ذاته مرادهم بذلك
 ذاته كذا في كماله بحيث يعلم الاشياء ويعلمها كما هي بلا حاجة الى صفة حقيقة قائمة بذاته كما قال
 اهل السنة والجماعة فليس دعواهم كدعوى اسود لا اسودا كما زعموا لان السواد محسوس
 وعرض لا يمكن انكاره وقد نطقوا بالتصريح بالآيات بنبوت علمه وقدرته وغيرهما كقولهم
 كذا وهو بكل شئ عليم وغير ذلك والواو في قوله وقد نطقوا للمحال وادل صدورا لا فقال
 المتكلم أي الحكيم على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسمية تارة وعالم بالما وجود
 العلم والقدرة وليس النزاع أي كانه اشياء الى رد ما قاله بعض الشراح من ان النزاع
 بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة من جهة الكينيات والممكنات فاننا قائلون العلم والقدرة
 كذلك في حق الله والمعتزلة لا يقولون بها وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور
 بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة المذكورين فان العلماء اتفقوا على انه لا يتحقق
 بالعلم والقدرة بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا المعنى منتهى عن الزا الباري كذا بالاتفاق
 فلا خلاف فيما اصابه العلم والقدرة من جهة الكينيات والممكنات لما صرح به في محلهم
 تعليل القول وليس النزاع من ان الله تعالى أي الله حيوة اذ ليس بوضع طائفة
 البقاء والله عالم وله علم اذ في هذا المعنى يبطل كون علمه ملكا لان الملكة كمال شئ
 بعد عدمها لانها تحصل بالما رتبة من جميع الاشياء وليس بوضع وهذا يبطل كون علمه من

66
 من الكينيات والاستحالة البقاء ولا ضروري لمتسبب الضرورة والاشياء علم الان
 وكذا في سائر الصفات فالقدرة والارادة بل النزاع اضرب عن قوله وليس النزاع في
 العلم في انه كان للعالم متاعا هو عرض فليم به أي بالعالم زائد عليه حادث في العلم
 العالم علم هو صفة اذلية قائمة زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانها الفلاسفة والمعتزلة زعموا
 ان صفاته نوعين ذاته كذا في ان ذاته ليس باعتبار النطق بالمعلوما عالما وبالقدرة وقادرا
 أي غير ذلك أي فكونه قادرا وعالما بالاعتبار لا بالصفة الحقيقية قال الفلاسفة ما يجوز
 اطلاق علم الخلق لا يطلق علم الحق حقيقة الانتفاء هما تارة بينه وبين الخلق وهي مثبت
 بالاشترار كمنزلة التسمية عندهم وهو بطلان لا لو ثبت تماثلت المتصفات اذ لا يثبت
 من الفلاسفة الى هنا عين الذات ويوجب من قولهم قول المعتزلة ان الله عالم بلا علم بل بالزاد
 هي بالحيوة بل بالذات وكذا البقاء واكثر الباطنية والفلاسفة كون الله عالما حيا
 قادر على التحقيق وزعمت ان لا يوصف به الخلق لا يوصف به الله واقرفت المعتزلة بانها
 الله بانه حي عالم بجميع مريد بصيرته حكم ولكن انكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذاته الله
 والمناصرة بين مذهب المعتزلة والفلاسفة انما هو في اطلاق الفاظ الصفات على الله فحوزه
 المعتزلة ولم يجوز الفلاسفة فلا يلزم تكرار الذات والقدرة القداء والواجب أي
 يلزم علم ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكرار الذات والقدرة القداء والواجب الذي
 بناء التوحيد كذا في ما ذهب اليه اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقديم تكرار الذات والتقدم
 في القداء المتناه للتوحيد الثابت بالدليل والكتاب سبق عن طر فاهل الحق من المستحيل
 تعدد الذات القديمة وهو غير لازم بل اللازم ما ذهب اليه الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا
 بناء التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات لذات زب فانه ذات واحد مع ان يكون

ان يتصف بصفة مستعدة فيكون وحدة الذات تعد الصفات جازيلا مزية ويحكم
 الخطا بالفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما واجبا وقادرا وصانعا
 للعالم ومعبودا للخلق ان كان واحدا من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات لا يكون كل واحد
 منها عين الاخر ولزم الغضب المذكور وكون الواجب غير قائم بذاته لان الصفات غير قائمة بذاتها
 فاذا كان الله هو الصفات وجب ان يكون قائما بذاته الى غير ذلك من الحجج الاول ويحكم
 كون العلم مثلا قدرة وحيوة اه انما يلزم ان لو قالوا انبوت صفة هي عين الذات ولم
 يقولوا بها بل قالوا ان ذاته تترتب عليه ما تترتب على الصفات بلا حاجة الى صفات **ازلية**
 لا كما يزعم الكرامية وهي تخفيف الرأى وتشديد البلاء منسوبة الى الكرام على وزن خدام وهو
 كان في زمان سلطان محمود بن سبكتكين من اهل صفات كذا حادثة اي مسبوقة بالعدم قالوا
 كل حادث يحتاج اليه البارئ كذا في الابد لا يقدّم بذاته وقيل هو الارادة وقيل فعل كذا في القدرة فيستند
 القديم وبانة الخلق يستند اليها واجتصموا عليه بان لا يتصور في صفاتهم سبب بصيرتها فاقوا لا يتصور في
 الصفات الابد وجودها في المسمى والمبصر وهم حوادث فيدم حدوث تلك الصفات اجيب
 بتجدها في تلك الصفات دون انفسها وسبقها تام حقيقة لا تتحلى قيام الحوادث بذاته على قوله
 لا كما زعمت اي تحليل للشيء اتفق اهل السنة والاعتزال على استحالة اجتماعيها بوجودها في
 صفة كذا صفة كذا فلو عرفت نقص قبيل في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل
 والعدم نقصانها الصفات كذا فلم يمان الخلو عنها نقصان خطا بالتكوين كمال وقد ارادة
 كذا في الغير وايضا الصفات المتجدة من قبيل الافعال الخلو عن الفعل جازيلا مزية فيكون العالم
 في عالم يزل كون الخلو نقصان الفعل القديم بذاته دون غيره كذا من ان كذا لا يلزم الخلو
 بل انما يقبى الى بقاءه وكون ذاته متاثر بفعل نفسه لا ببقاء الوجوب كيف وقد ذهب اهل

اهل السنة الى ان ذاته او وجود صفاته في ذاته **قائمة بذاته** ضرورة انه لا مزية لصفته
 الشئ الا ما يقوم به اي بذلك الشئ لا كما ترغم المعتزلة من انه متكامل بكلام هو قائم بغيره
 بل ليس قائم بذاته بل بكونه في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عم كل من اكرم
 نبي كون الكلام صنفا لا اثبات كونه اي الكلام صنفا لا كونه قائم بذاته لان بقاءه العقل حكمة
 يستحيل صفاته في قيامها بالشيء الاخر ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال
 التوحيد لانها موجودة قائمة بغيره فمأثرة لذات الله فيلزم قدم غير الله وتعدد الذات
 بل تعدد الواجب لذاته علما وقت الاشارة اليه الاء يعود الى ما في كلام المتقدمين في
 قالوا الواجب القديم مراد فان والتفريق به اي بتعدد الواجب في كلام المتأخرين كالامام
 حميد الدين الصيرفي من ان واجب الوجود بالذات هو الله وصفاته وقد كوت
 التصاري الواوذة وقد كوت الحال باثبات ثلثة كقولهم لقد كوت الذين قالوا ان الله
 ثالث ثلثة من القدماء قابل الثابتة وهي كميوة والقدرة والارادة والعلم والسمو
 البحر والكلام والتكوين او التركا لبقاء والقديم والاسنواء والوجه واليد واليمن
 اجنب الاصبغ واليمن واثبت القادرك الشتم والذوق والمزاج العلم ان اجواب
 لا اليه بقوله **وهو لا يغير** يعني ان صفاته الله ليست عين الذات كما ذهب
 به اهل الاعتزال والفلاسفة والغير الذات كما زعمت الكرامية فلما يلزم قدم الغير والائتلاف
 القدماء اما انها ليست عين ذاتها فلانها لو كانت عين ذاته يلزم اتحاد الذات والوصف
 القائم به في المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو محال واما انها ليست غير
 فلان الصفات لو كانت غيرا لكانت اما قائمة بنفسها او قائمة بغيرها وكل واحد منهما مظاهر
 البطلان فلما يكون غير ذاته وهو المظهر والتصاري وان لم يصر حواجا لبقاء المتأخر

على مذهب الاشعر سبع صفات
 وواحد ذات او اكثر على
 مذهب الاشعر ثمانية صفات
 وواحد ذات واما ما ذكر
 المحقق من البقاء والقدم
 وغيرهما فهو الصفات
 الاعتبارية
 قائمة
 ثابتة

هذا جواب ما يقال وصدان الضار
لا يقولون بالقداما المتعارفة

لكن لزم ذلك اي لزم الضار للقدما المتعارفة كما قلتم ولم كون الضارى فاجاب بقوله ان
لم يصحوا اه انما سمو انفسهم نصارى لانهم تزلوا قوتهم يقال لها ناصرة ونزل في عيسى عم فترلوا
وتوا قنوا بينهم ويقال انما سمو انفسهم نصارى بقوله عيسى عم من نصارى الى ان لانهم
اجتنبوا اي النصارى لاقايم الثلاثة الى الاقاييم الثلاثة الوجود والعلم والحيوة وسموا اي
الاقاييم الاباى وسموا الوجود الاباى الابن اي وسموا العلم الابن والابن من البنات لما بينه
ابنه وروح القدس اي سمو الحيوة روح القدس وسموا ان اقنوم العلم قد استعمل الى
عيسى عم يجوزوا الانفكاك الانتقال الى انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله الى يد عيسى عم
فكانت اي الاقاييم الثلاثة ذات متغايرة لان الانتقال لا يكون الا في ذات قول اقنوم وهي
كلمة سرانية بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل وعيسى بالهوية اشوع اي مباركة وقيل بالمسمى
لا ينفك الاشتقاق وقيل هو مشتق من التقيس وهو البياض وقيل من العيس وهو الخمر
وقيل من عاس يوسل اصيل فعلى ان يكون التلو منقلبة عن الواو ولما لم يكن في وقت التلو
والنكر على المتغايرة بمعنى جواز الانفكاك التام من كل في المقترنة في رد هذا الجواب الذي ذكره المصنف
من الحق وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبني على توقف التعدد والتكرار على التغاير
بمعنى جواز الانفكاك كل واحد من التعدد والتكرار ليس كذلك لوجود التعدد والتكرار
بدون التغاير بهذا المعنى في مراتب الاعداد واجزاء الكل فلا يكون التعدد والتكرار موقوفاً
على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد
والاثنيين والثلاثة الى غير ذلك متعده متكررة هي ان البعض جزء من البعض وجزء
يغاير الكل بمعنى جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل وان جاز ذلك
بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لا ينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم ان لا يتعدد ولا يتكرر

مع انها متعددة ان ومتكررة وايضا لا يفتقر ترتيب من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدد
اي الصفات متغايرة كانت وغير متغايرة قوله ايضا اه اشارة الى رد قوله والتكرار القائل
بمعنى ان صفات الله متعده ومتكررة عندكم متغايرة او غير متغايرة يعني لم يتعوضوا التغاير
وعدم تغايره فالاولى ان يقال في جواب المغترة المستحيل تعدد ذات قديمة لادان وصفا
لان تعدد ذات قديمة يناهز التوحيد وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب انه قطعي لان
قال تقرير السابق راجع الى هذا هذا التوهم اولى لظهوره وبعبارة اخرى يعني لما امكن
في جواب المصنف يقول هذا التام فالاولى في الجواب من جانب اهل السنة ان يقال المستحيل
وانما قال في هذا الجواب اولى من جواب المصنف لعدم ورود المنع المذكور وان لا يجزى على التوهم
يكون الصفا واجبا لوجود لذاتها اي لذات الصفا فاذ في لثبته الى وقع من قول المغترة
وهو بل تعدد الواجب لذاته بل يقال اي الصفا واجبة لا غير بل لا يسع عنها ولا غير ما عني
ذات الله وتعدسوا سلم راجع الى اوجزه عنها والضمير فيها والافعال راجع الى
الصفا وقوله عني ذات الله تنسب له لما يكون هذا اي قوله وبى واجبة لا غير بل لا
يسع عنها ولا غير ما عني من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفا تسمى بها واجبة
لذات الواجب لله واما في نفسها اي الصفا فهي محلبة لانها محتاجة في وجودها الى الذات
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات التوهم قوله ولا انتهى ان كانت اشارة الى جواب
سؤال معتد وهو ان يقال ان جواب المصنف مردود بورد المنع المذكور عليه لذاته
الجواب مردود بورد هذا المنع عليه ولا يكون هذا الجواب الذي ذكره هذا التام
جواب المصنف لاشترط الهاء وورد المنع عليه غاية ما في الباب ان المنع الوارد على جواب
المصنف غير المنع الوارد على جواب هذا التام واجاب بالشرح عنه بقوله ولا انتهى في

قدم المكش اذا كان قايما بذات القديم وواجبا لغير منفصل عنه واما اذا كان قايما بذات كذا
او قايما بذات القديم منفصلا عنه كذا يجوز قدم المكش وحاصل هذا المنع ان يقال ان كان
هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله ينافي قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات
اذا كانت قديمة وواجبة بذات الله كانت قديمة والقديم ينافي حدوث وحاصل هذا الجواب
ان يقال لا غم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث اذ لم يكن قايما بذات القديم
اما اذا كان قايما بالكان قديما لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث
وان علمه كاجابة هي حدوث لثبوت الامكان والاجابة في الصفات بلا حدوث لما نقول
كلمة السابعة الا ولزم فلا يلزم تخصيص القواعد فان سبب حدوث وهو الصدور بالاحتياج
لايجوز الامكان وقولهم علمه كاجابة هو حدوث ليس يقي فان حدوث مخرج عن الايجاز الموقوف
عن كاجابة بل علمه كاجابة هو الامكان فان استواء طرفة المكش محوثة في ترجيح احد طرفيه
للانا على واجبا لغير منفصل فيكون ذاته موجبا لصفاته وان كان محوثة اذ افاله
رد عليه بان الاجاب بان كان صفة كمال كما قاله الحكم يلزم اجابا بافاله وان كان صفة
نقص كما قال المتكلم فيكيف يوصف به بالنظر لا صفاته وان فصل بانه كمال في الصفات
ونقص في الافعال فلا بد من دليل على ان لم يكن موجبا لصفاته لزم الجواب بان الاجابة لصفاته
كالم قطعانها في الافعال فان كمال في الملاقاة تصرف فيه بحث لان هذا وجه اقناعي
لا يغير البتة بان الاجاب كمال في المحل فليس كل قديم لها في يلزم من وجود القديما
وجود الاله لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدم اي لا يقال
الله قديم بالقدم بل يقال الله قديم بصفاته لتلازمه بوجه الوهم لان كلامنا اي من
الذات والصفات قايما بذاته موصوف بصفات الالهية ولصعوبة هذا الكلام ذهب

ذهب المتكلم والعلامة الى ان الصفات بان قالوا ان صفاته عين ذاته لا لا يذاته على ذاته والكرامة
التي قدمها يوجب ينسبون الصفات ولكن قالوا انها حادثه والاشارة الى ان غيرتها وبغيرتها
غيرتها فان قيل اي ذره جواب المص من طر فالمقننة هذا النفي اي قول المص لا هو ولا غيره
في الظرف للنفقطين اي العينية ولا العينية والغيرية ولا الغيرية وفي الحقيقة جمع بينهما
اي بين النفقطين لان في الغيرية بقوله لا غيره صريحا مثالا اثبات العينية ضمنيا لان في احد
النفقطين يستلزم ثبوت الآخر واثبات اي اثبات العينية ضمنيا مع نفي العينية صريحا بقوله
لا هو جمع بين النفقطين اي العينية والا العينية قول لان في الغيرية اه دليل كون الجواب بوجوب
في الحقيقة جمع بين النفقطين ولم يتوض كونه رفع النفقطين في الظاهر كونه ظاهرا
نفي العينية صريحا بقوله لا هو جمع بينهما اي نفي العينية صريحا اثبات الغيرية ضمنيا واثبات
الغيرية ضمنيا مع نفي الغيرية صريحا بقوله لا غيره جمع بين النفقطين لان المفهوم من الشيء ان لم
يكن هو المفهوم من الآخر فهو اي الشيء غيره فالغرض بهذا التفسير هو اثبات اللذان
لا يكون مفهوما واحدا سواء كانا متساويين كالاتان والناطق او كانا متباينين
عموم وخصوص من مطلق كاطيوا والاشارة الى ان ومن وجه كاطيوا والابيض
او تباين كالاتان والنور والاشارة الى ان كان المفهوم من الشيء هو المفهوم من الآخر
فعينه فالعينية ان اللذان يكون مفهوما واحدا كالبني والاسد ولا يقصو
بينهما واسطة قلنا جوابا بل السنة قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث
يقدر ويتصور وجود احدهما اي احد الموجودين مع عدم الآخر اي يمكن الاتصاف
بينهما اي بين الموجودين والعينية اي فسروا العينية باحدا المفهوم بالاشارة
اصلا فلا يكون عينية وغيرية نفقطين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء

كيف لا يكون مفهومه اي شئ مفهوم الاخر فلا يكون عينه ولا يوجد بدونه اي شئ فلا يكون
غيره كالمثل فان مفهومه ليس مفهوم الكل عينه فيكون عينه ولا يكون الا ان كان بينهما
شئ يكون عينه غيره والصحيح ان ذات الله موجود قديم وصفاته موجودة قديمة
لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا ينفى بالمغايرة التي
بينها الا انها وبعض الصفات بعضها لان العلم لا يوجد بدون الحياة وكذا القدرة لا يوجد
بدون الحياة فان كانت الله وصفاته ازلية والعدم على الازل فليقدر ولا يتصور
وجود احدهما بدون الاخر قوله فان ذات الله اه دل على ان الصفات لا يوجد بدون الصفات
والواحد من العشرة مثال الكل والجزء يستحيل بقاؤه بدونها اي بقاء الواحد بدون العشرة
وبقاؤه بدونها اي بقاء العشرة بدون الواحد اه هو منها اي الواحد من العشرة فعدمها
اي عدم العشرة عدم الواحد وجوده وجوده اي وجود العشرة وجود الواحد كذا
الصفة المحيطة اي صفة المخلوق من القيام والشم والفرجة فاما ان قيام الذات بدون
تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذاكره المشايخ واما قيد الصفة المعينة
ولم يطلق لان الصفة الغير المعينة من الصفات المحيطة لا يتصور ولا يتصور وجود الذات
بدون الصفة فلا يكون غير الذات ولا غيرها فان قلت الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول وبينه
بالمعنى الثاني ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية بالمعنى الثاني لانه كلما كان الموجودان
كيف يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الاخر كان مفهومهما غير مفهوم الاخر وليس
كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر كان كل واحد منهما كيف يقدر ويتصور وجود
واحد منهما بدون الاخر كذا المتساويين كالان والناطق وفيه نظر اي في
تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا الرق من طرف المعتزلة على جواب الائمة لانهم لا يردوا

اي المتخرج صفة الانفكاك من الجانبيين اي كل واحد الجانبيين انتقص نفسه الغيرية بالعلم
من الصانع والهم من المحل لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لا كما له عدم اي عدم
الصانع ولا وجود الرض كالسواء مثلا بدون المحل فلا يكون تفسير الغيرية جامعاً لطرفي
بعض افرادها عنه وهو ان اي التقف المذكور مع القطع بالمغايرة انما هي عند المنع
والمعتزلة وان التقوا بجانب واحد اي ان اردوا بصفة الانفكاك من جانب واحد من
المغايرة بين الجزء والكل فلم يكن بانها لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة وكذا بين
الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل وان لم يوجد الكل بدون الجزء و
الذات بدون الصفة وان لم توجد الصفة بدون الذات وفيه نكت لانه لا يمكن ان يكون
المراد ذات الواجب وصفته فلان وجود الذات بدون الصفة لا ذاته ووجود
المفرد بدون الآخر محال وان يكون المراد الذات والصفة المحيطة فلانها ليسا بغير
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث
هي بدون الصفة وان لم يكن من حيث هو له او ما ذكر من ان شيئا لبقاء الواحد بدون
العشرة فظاهر الفساد هذا جواب بانها يقال للمنازوم المغايرة بين الذات
والصفة على تقدير الاكتفاء بجانب واحد ولكن لان لزوم ذلك الجزء والكل فان الجزء
من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء ولا يكونان عينين
ولا غير من قاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وما ذكره لا يقال المراد به اي التفسير المذكور
امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر هذا جواب النظر من طرف اهل السنة باختصار
الشق الاول فهو صفة الانفكاك من الجانبيين يعني ان المتخرج لم يريد بالانفس المفسر
صحة وجود كل واحد منهما بدون الاخر ولا صحة وجود احدهما بدون صفة علمهم
الاخر

ما ذكرتم من عدم جامعية التوفيق او عدم ما يقتضيه بل الله ديبه في ثالث وسوا مكان تصور
 كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولو بالعرض اي وجود
 كل واحد منهما بدون الآخر وان كان في اي ان كان المفروض محال لا يجاب لقوله ولا يتصور
 وجود العالم والعالم قد تصور موجودا لم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع هذا جواب لقوله والعالم
 لا يتصور بدون الصانع يعني تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان عما وجود الصانع بخلاف الجواب
 مع الكل جواب لقوله وما ذكرتم من كماله انه فانه يمتنع وجود العشرة بدون الواحد فيمتنع وجود الواحد
 في العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة بل كان واحدا مطلقا قوله
 بخلاف الجواب مع الجواب عن سؤال قدر انتم قلتم ولو بالعرض وان كان محال والعالم قد تصور
 موجودا لم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجواب لم يطلب بالبرهان عما الكمال
 بقوله بخلاف الجواب مع الكل والحاصل ان وصفا الاضافة معتبر بغيره ان الواحد والاشياء
 من حيث انه واحد من العشرة لا يوجد بدون العشرة واقامة الصفة الى الموصوف كذلك
 والقائل ان يقول ان اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار خلق يلزم ان يكون العالم
 غير الصانع واستناع الانفكاك في ط اي استناع الانفكاك عما يقتضيه الاضافة لا نقول
 قوم هو اي اهل السنة لعدم المتعارفة بين الصفا اي صفاته ببناء عما انها لا يتصور
 كونهما اذلية مع القطع لالف واللام عوض عن المضاهية فيه مع قطع المتعارفة قريبا
 فيه بان المراد امكن التصور بالكلية وحصوله من صفات الباري كما يانه يتصور
 الباء تتعلق بمو التطلع وجود البعض بدون الكل كالعالم مثلا لم يطلب اثبات البعض الآخر
 كاطنية فعمل انهم لم يروا انه لا يمتنع اي مكان تصور كل منهما مع عدم الآخر حاصل هذا الجواب
 توسيع الدائرية وهو ان يقال لا يمتنع ان يكون مراد الناجز بالتفسير المذكور للغيرية احد

احد المعنيين المذكورين فيلزم ما ذكرنا من عدم جامعية او عدم المتعارفة وان كان مرادهم هو المعنى
 الثالث لزم ان بعض الصفات متغايرة لبعض الآخر مما انهم صرحوا بعدم المتعارفة بينهما فلا يكون
 التوفيق ما قاله قول اليرسنا فلا يكون التفسير المذكور جائزا مع انه اي من المذكور لا يستقيم العرض
 مع المحل في المتغايرة ثابت بين الوضوح المحل مع انه لا يصدق توفيق المتغايرة وهو امكن تصور
 وجود كل منهما مع عدم الآخر لان تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم ولو اعتبر وصفا الاضافة
 اشارة الى جواب قوله والحاصل ان وصفا الاضافة معتبر بغيره عدم المتعارفة بين كل منهما
 كالباب والابن والاخيرين وكالعلم كالحاصل المعقول بل من الغيرين لان الغيرين كمالهما
 الاضافة ولا قابل لتلك اي لعدم المتعارفة فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها اي الصفة
 لا بموجب كسب المفهوم لان مفهوم الذات متغايرة لمفهوم الصفة ولا غير كسب الوجود وهذا
 السؤال جواب للسؤال الاول وهو فان قيل هذا التنقيح في الظرف لا يقتضي في ايه طريق
 المعنى الجواب عن رفع التناقض وارتفاع التقيضين حاصل ان يقال لا يلزم من قوله
 وهي لا هو ولا غيره ارتفاع التقيضين ولا اجتماعهما لان كاد بهما شرط في التناقض
 وهما ليس كذلك كما هو حكم سائر الجمل لا اي التغايرة كسب المفهوم والتغايرة كسب الذات
 بالنسبة الى موضوعاتها فاشترط الاتحاد بينهما كسب الوجود وعليه بالجواب
 تخويزا على ان العلي ليس سوية خارجية وبالمحلول الوضوح كالكاتب مع زيد لان الوصف
 متاخر الوجود عن الموصوف فلا يمتنع في الوجود اجيب عن كاد بانه متاخر الوجود
 عن الموصوف في الزمن ومتى مراد الخارج ليصح كمال لان المحل لو كان متافيا للموضوع
 في الخارج لم يصح حمله عليه والتغايرة كسب المفهوم ليعتد كذا قولنا الان ان كانت بخلاف
 قولنا الان ان جرحا فانه لا يصح وقولنا الان ان ان فانه لا يفيد قلنا لان هذا

هذا الجواب قد مر

اي لا تأخذ كسب الوجود والتأثير كسب المعلوم انما يصح في مثل العالم والقدرة بالنسبة الى الذات
اي ذات الله لانه مثل العلم والقدرة لانه غير كسب الوجود لان العلم غير الذات والقدرة مع ان
الكلام في العلم والقدرة ولان الاجزاء الغير الحية اي لا يصح في الاجزاء الغير الحية كالواحد
من العشرة واليد من غير زيد فالواحد من العشرة لا عينها ولا غير ما وكذا اليد ليس عين زيد ولا
غيره من ان لا يصدق عليها لانه كسب المعلوم ولا غير ما كسب الوجود وذكرنا التبصرة ان
كون الواحد من العشرة واليد من غير زيد في عالم يقبل واحد المتكلمين سوى جعفرين حاشا
وقد خالف في ذلك في كون الواحد غير العشرة جميع المقترنة وعد ذلك اي في لغة من
جهالة اي جعفر وهذا اي بيان اجماله لان العشرة اسم لجميع الافراد متناوِل الكل فرد من
احادته في غير اعيانه كالواحد من التمسك فلو كان الواحد غير في اي غير العشرة لصار الواحد غير
لان العشرة لان نفس بعض تلك الاحاد فلو كان غير جميع الاحاد كان غير نفس وان يكون
العشرة بدونه اي لوجود العشرة بدون واحد وكله لو كان يد زيد غير اي غير زيد كان
اليد غير نفس هذا كلامه اي التبصرة ولا يخفى فيه لانه يثبت من كون الواحد غير العشرة كونه غير
نفسه ولا يلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفس لان العشرة لم يطلق على كل فرد من
تلك الافراد وكذا زيد لم يطلق عليه بل على المجموع الا يرى لو خلف بان قال والله ليس
زيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يكن في العلم ان العشرة اسم لجميع الافراد لكل واحد من
الافراد والاحاد كذا اليد بالنسبة الى زيد **وهي** اي الصفة الازلية **العلم** وهي صفة ازلية
يتكشف المعلومة عند تعلقيها اي عند تعلق الصفة بالمعلومة ولا يلزم من اخذ الشئ
من الموعوف من هذه التعريفات لان الموعوف المعنى الاصطلاحي والموعوف المعنى اللغوي واللام
جريان الاختلاف بينهما **والمقدرة** وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقيها

الافراد
ان يكون
للعشرة
لزم من
معقول
الشرعية
تأثير
او كسب
الافراد
فان تأخر
الافراد
حالية

اي عند تعلق القدرة بالمقدور اي لا يلزم والاعدام كذا لها تعلقات بالحوادث وهي التعلق
هو ذات الحوادث لان ذات الله فلا يلزم كون ذات الله محل الحوادث والاشكال كلا
مجرد من التأثير والتعلق متجذرة في القدرة فكذا يمكن في سائر الصفتا ايضا **والحيوة** وهي صفة
ازلية توجب صحة العلم واعلم ان الحيوة بمعنى القوة التابعة لا اعتدال المزاج نقص في الباري
تجب تنزيهه عنه ولعمري صفة توجب صحة العلم في قطع الغيوب لواز ان يكون ذاته من الصفة
العلم بلا حاجة الى صفة تقييد من الحيوة **والقوة** وهي كمن القدرة او رد اشواراياتها تطلق
على القدرة **والسمع** وهي صفة تعلق بالسموع **والبصر** وهي تعلق بالبصر فيذكر
ادراكا تاما فيكشف السموع والمبصرات للباري لا على سبيل التخييل والسموع ولا على
طريق تأثير حاسة البصر ووصول هوادة السمع ولا يلزم من قدمها اي قدم العلم والقدرة
قدم السموع والبصر اذ يقال اذ كان البصر والسمع وكذا العلم والقدرة قديمة
يلزم قدم السموع والبصر والمعلومة والمقدور فيلزم قدم العالم والمطاطلة واجابة
بقوله ولا يلزم اه حاصلة ان يقال انما يلزم القدم ان لو كان للتعلقات قديمة وليس كذلك بل
حادثه والتقديم انما هو مبداء التعلقات وموصوفاتها ولا يلزم قدم السموع والبصر
كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومة والمقدور لانها اي العلم والقدرة صفات قديمة
يحدث لها تعلقات بالحوادث فيحدثها كذا انكشف من جهة السمع والبصر في حاصلي قبله
والا يلزم قدم السموع والبصر لامتناع كون المعلوم من ارباب السمع والبصر فان قلت
لا يلزم من امتناع شهودها كواسن امتناعه للبصر بلا حاسة والباري بلا حاسة
قلت الشهود الخارجي الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود سواء كانت
اولا بحاسة وهذا بديهي واما المشهود العقلي فهو عين العلم لا احرار ثم ان المشهود

صفحة ٢

انما فلا يلزم من كونه كون الباري محلا لحوادث ولا يلزم تحصيل لان ما شوهد كان معلوما له
 قبل ان يشاهد فيصدق قوله وهو بكل شيء عليم **والارادة** **والشيء** **وهما عبارة**
 عن صفة في توجب تخصيص احد المقدورين اي الفعل والترك في احد الاداة بالوقوع
 استواء نسبة القدرة الى الكل الى جميع المقدورات والارادة لان شأن القدرة التأثير لا الترخيص
 كقوة الارادة فليعلم منه ان الارادة غير القدرة وكون عطف علم مستواء تعلق العلم بها
 للوقوع فليعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون مقتضيه للوقوع بل لا بد قبل التعلق من صفة مقتضية
 للوقوع يعني ليس الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الصفتين علم السوتية بالضرورة
 ولا نفس العلم كما قال الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لا غير لان العلم تابع للوقوع فلا يكون
 الوقوع تابعا والارادة الدور وفيما ذكرنا في قوله وله صفا ازيلته ثم تعداه هذه الاوصاف
 تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة اي رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة
 ازيلت يتنازل كل ما شاء الله والارادة حادثة فاعلم بان الله تعالى قال الكرامية ان الارادة
 حادثة متغيرة بتعدد المراد رد عليه باستحالة قيام الحوادث بذات الله وبان صدور
 الارادة الحادثة عن الباري كغيره ليس بالارادة فيتوقف على ارادة فيستحيل ان الارادة
 الحادثة يجوز ان يستند الى المشية القديمة فلا يتسلسل استناد الارادة الجزئية الى الارادة القديمة
 عند اهل السنة وعلى من زعم اي رد على من زعم ان معنى ارادة الله فعله اي فعل الله
 انه ليس بكلامه ان مع اسمه وخبره خبران ولا ساه ولا مقلوب هذا الزعم من المغنرية تبا
 له ابو القاسم محمد بن البلخي فانه يقول ان الله لا يوصف بالارادة علم الحقيقة بل يوصف بحاجتها
 فاذا قيل ارادة الله كذا فليعلم ان ما ان يكون فعله او فعل غيره فان كان فعله
 فعنه انه فعل هو غير ساه ولا كره ولا مضطر وان كان فعل غيره فعنه انه امر

انما هو من هذا القدر
 عدم كون العلم مرجحا لانه
 اذا كان تابعا لكونه قويا
 لا يكون مرجحا فيكون
 الارادة مرفوعة
 تائب

به في لا يكون الارادة صفة حقيقية في ذات الله ومع ارادته فعل غيره انه اي الله امر به
 ومع ارادته عطف على المعنى السابق كيف لا يتصور ان الاستيعاد اي كيف يكون ارادة الله
 فعل غيره عبارة عن كونه لمراد ولكال ان الامر يوجد دون ارادة الله وان كان عبارة
 لما وجد دونها وقد احر كل مكلف وهو من جاوز هذا البلوغ مؤمنا كان وكافرا ذكرنا
 كان او انفي بالايان وسائر الواجبات مثل الصلوة ونحوها ولو شاء لوقع اي لو شاء الله
 الايمان وسائر الواجبات لوقع اي يحصل الايمان وسائر الواجبات من جميع المتكلمين
 احرهم بها لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا كان كذلك فلا يكون معنى الارادة
 كما زعمت المغنرية والارادة بطا اي وقوع الايمان وسائر الواجبات من كل مكلف والمكلف
 مثلا اي المشية اذا كانت بكون اسم فهو من محل الرفع وان كان فعله في محل النصب على
 الحال قبل مشية الله ازيلته لا يطلع عليه اللوح ولا التلم ولا الانبياء وعم ولا الملائكة المقربون
 وارادة صفة ازيلته لا يطلع عليها المذكور الا ان المشية فينا يقتضي الوجود والارادة
 يقتضي الطلب ولذا اذا قال الرجل لا ارادة شئت طلاقك سنوي الطلاق يقع ولا يقع
 الارادة وان ينوي لان الاول يقتضي الوجود والثاني يقتضي الطلب ولا يقتضي الوقوع
والفعل والتحقيق عبارة عن صفة ازيلته بسم التكوين وبسجي الحقيقة وعنه
 عن لفظ المخلق بغيره لم يقلوا المخلق مع ان لفظ المخلق اخف لشيوع استعماله اي المخلق في
 المخلوق بغيره لوقال المخلق ليعلم ان المخلوق صفة الخالق وليس كذلك لاجل ذلك عدل
 عنه **والترزيق** هو تكوين مخصوص صرح به اي صرح المصم بالترزيق مع ان الفعل
 يتنازل مثل التخليق والترزيق وغيرهما لان الفعل عام والاعم يتنازل والاصغر لم
 يكتف بالنتا والمذكورات اشارة الى ان مثل التخليق والترزيق والتصوير

والاحياء والامات وغير ذلك مما سئل الى الله كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات
اي بذات الله هي التكوين اي الابدان من عدم الى الوجود حاصل من تعلق القدرة وليس
راجعة الى صفة حقيقية هي التكوين وقوله كل منها خير ان كانا زعم الاخرى من انهما الى الله
اضافا وصفا لا فاعلا لاصفا الله للذات يعني ان صفا الذات صفة قائمة بذات تعلق كالحكم
الحياة والقدرة والارادة وصفا الفعل حادثة غير قائمة كالتكوين والامات والاحياء
والعلم بصفات الذات الذي يلزم النقص من سلبها وبصفات الفعل الذي لا يلزم النقص من
سلبها **في الكلام** وهي صفة ازلية غير عينية اي عن صفة بالنظم المسبب بالان كالمركبات
التي هي في هذا اذ اعبر عنه بالان لغو وان عجز بالسر في قلوبنا وباليونانية فاجيل او
بالعبرانية فتورته والمسبب في الكل واحد وهو الكلام النفس في ذلك لان كل من عاينها
ويحكي عن نفسه في ذلك المعنى لا يختلف باختلاف العبارة والادعاء والكلام النفس
ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلافها باختلاف العبارة انما يدل على بشيرة على
علم المعنى بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اشارة الى جواب سؤال مقدم
وهو ان يقال في الحاجة الى اثبات صفة الكلام لانه عين العلم واجاب عنه بقوله
وهو غير العلم اذ قد تجر الان على العلم بل علم صفة وغير الارادة اي الكلام غير الارادة
لانه اي لان قد يامر بما لا يريد كمن امر عبده فقصدا الى طهاره عصبية اي عصبية
عبده وعدم امتثال اي عبده لا واحة الضمير راجع الى من هذا انما يدل على ثبوت صفة
علم الان كالكلام والامر التنزيه بذلك اثبات المعيرة بين علم الله وكلامه واذا
اخر الان على العلم يكون ما حصل في هذه من عدم العلم كلاما نفسيا مع انه ليس يعلم
وكذا اذا امر الان بما لا يريد فيكون عدم الارادة كلاما نفسيا دون الارادة كما امر الله

71
اولية لا يطلع عليه اللوح ولا العلم ولا النبيا وهم ولا الملائكة المقربون و ارادة صفة
الله ازلية لا يطلع عليها المذكور الا ان المشية في ذاتها تقتضي الوجود والارادة تقتضي الطلب
ولما لا تعلق العقل بالروح لا حرة شئت طلاك بنوى الطلاق يقع ولا يقع في الارادة وان
يتوى لان الاول يقتضي الوجود والى يقتضي الطلب لا يقتضي الوقوع **والفعل الخلق**
عبارة عن صفة ازلية ليس التكوين في حقيقة الله لانه لهب الايمان مع انه لم يرد
ايمان له لهب لانه لو كان اراد ايمانه يكون مؤمنا لان ارادته توجب الوقوع فلو كان
الكلام عين العلم والارادة لما وجد دونها واللازم منتف وكذا المزموم وفيه نظرا
لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة في الخلق كونه غير ما في الخلق وليس
كلاما نفسيا اي المعنى الذي وجد النفس وكانت هذه العبارة والادعاء المعنى العام بذات
وهو كونه آمرا وناسيا وتجرا وهو المعنى العام بذات المتكلم وهو الذي يريده المتكلم في
نفسه ويعبر عنه بهذه العبارة والالفاظ المركبة من الحروف واذا الخبر بالان في قوله
يكون ما حصل في هذه من عدم العلم كلاما نفسيا مع انه ليس يعلم وكذا الامر الان بما لا يريد
فيكون عدم الارادة كلاما نفسيا دون الارادة وهو اختيار الشيخ في المفسر لما ذكره
وهو قوله في السنة في باب العباد جزاء الله خير علم ما اشار اليه الا خطل فيكون
قدما الشوا يقول ان الكلام في العباد وانما جعل الله على العباد دليلا هذا انما
يعني اطلاق الكلام على ما في النفس لا يدل على معيرة العلم والارادة وقال عمر رضي
الله عنهما في رتبته في نفس معالة وكثيرا ما نصب على الطرف كثير لانه من صفة الان
وما لا تكيد في الكثرة والعاقل في قوله تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذره
لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء وهم انهم متكلمون
فانهم كانوا يشبهون الكلام ويقولون انه امر بكذا ونهى عن كذا ونهى عن كذا وكل

من قىء الكلام فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق ابيه وانه اخبار عن كونه
 صادقا وهو كلام خاص له واثبات الكلام به وورقنا لان تصديقه له كلام بل هو اظهر المجردة والكثرة
 على وفق دعواه هو الذي يدل على صدق ثبت الكلام اولا ثبت مع القطع بحال التكلم الى اللفظ
 من ثبوت صفة الكلام الى المعنى فثبت اي اذا كان كذلك ان كانت صفات ثمانية هي العلم
 والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام قيل الصفة الثمانية هي الحيوة
 والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء وقيل ثمانية من هذه الصفات
 مع التكوين ولما هو ظرف بمعنى اذا استعمل استعمال شرط عليه فعل ما حتى نلفظ او نوحى
 لم يكن كان في التثنية الاية كانت اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الارادة
 والتكوين والكلام يعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكر ثانيا وهو التكرار المتفرع عنه فاجاب
 بقوله ولما كان في التثنية الاية اي الارادة والتكوين والكلام زيادة نزاع وخصا
 كنه لا ينافي الى اثباتها اي اثبات ثلثة الاية وقدرها وقصر الكلام بعض التفصيل
 فقال اي المسمى **و اي الله متكلم بكلامه** **موقوفة** اي لا ضرورة امتناع
 اثبات المسمى وهو لفظ متكلم للشئ من غير قيام ما هو له اتفاق وهو لفظ التكلم في هذا
 في قوله صفة له رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى ان متكلم بكلام هو قائم بغيره من الملك والنبى
 عم او اللوح المحفوظ او جبرائيل ليس صفة له بمعنى فالت معتزلة ان كلام الله مخلوق
 غير قائم بذاته لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعنى وحي حادثة قائم بغير الله
 من ملك او نبى عم وغير ذلك فلا يكون قائما بذاته بل تلك الاجسام المخصوصة واستدلوا
 على ذلك بان الكلام في الشايد من جنس الحروف والالفاظ وكذلك في الغايب وايضا ان
 دالة الكلام مشتمل على الاخبار اعني المخبرات بين العقلاء وغيرهم كالانبياء والملائكة والجن

75
 والكافرين والجبل واليطر وغير ذلك وهو لا يكون الا في ما يكون كلاما لازليا والالهم
 الاخبار عن المعلوم وهو صفة حيث كان الله عن ذلك **ازلية** ضرورة امتناع قيام الكلام
 بذاته لانه لو كانت حادثة لكان التوحي عن الكلام في الازل ثابتا فتغير عما عليه وقبول التغير
 من آثار الحوادث **وليس من جنس الحروف والاصوات** ضرورة انها اي الحروف
 والاصوات اعراض حادثة مسترورة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم
 بالحروف الكا بدون انقضاء الحروف الاول يريه ان البارى متكلم بكلام ازل قائم
 بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارة هي كلام الله لا اله الا الله تعالى
 الله كما يسمى بعبارة مختلفة بالاسم وفيه لسانا بالفاظ مختلفة والسمع واحد قال الامام في
 الاحياء ولا يشبه كلام كلام غيره كالاشياء وجوده وجوده وفيه في قوله ليس من
 جنس الحروف رد على ابي بن عبد الله الكرامية القائلين بان كلام الله من جنس الاصوات
 مع ذلك فهو قديم اي قديم عند الجاهل لا عند الكرامية فانهم وان كانوا قائلين بان
 عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها كما صرح المشرع في من قيل
 نهايتوله وله صفات لازلية لا كما زعمت الكرامية من ان له صفات كثر حادثة **في اي الكلام**
صفة اي معنى قائم بالذات اي بذات الله **منافية للسكوت** الذي هو من التكلم
 مع القدرة عليه **والا** التي هي عدم مطاوعة الا لا اي عدم للمطاوعة على ارادة التكلم
 في نفسه لما حسب العطرة اي خلقه القابل لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود
 يولد على فطرة الاسلام كما في الحرس وحسب صفته اي الا لا وعدم بلوغها اي الا لا فطرة
 كما في الطفولية فان قيل هذا اي كون الكلام منافي للسكوت والاذنا فيصدق على
 الكلام اللفظي ومن الكلام النسيوي والى ان اللفظ في الكلام النفساني الكلام اللفظي او السكوتي

الله متكلم بكلامه
 والاصوات
 منافية للسكوت

والجواب اننا نلطف حاصل السؤال ان يقال ان قوله اولاً وليس من جنس الحروف
والاصوات فنحن قولنا ثانياً وهو من جنس الحروف والاصوات في السكوت والاداء لانه من جنس الحروف
ليس من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسي وعن كنههم ان الكلام
من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام اللفظي وما هذا الا تناقض او يقال ان هذا
التعريف انما يصدق على الكلام اللفظي لا النفسي قلنا المراد بالسكوت والاداء
الباطنيتان بان لا يريد في نفسه الكلام ولا يريد على ذلك فيكون الكلام لفظي نفسي قلنا قصد
اغنى السكوت والجواب ان ارادة التكلم فيكون تقدير قوله وهو ترك التكلم مع القدرة عليه
هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون تقدير قوله هو عدم مطاوعة الاعمال
على عدم القدرة على الارادة واعلم ان الكلام اللفظي من جنس الحروف والاصوات واللفظي من جنس
كما ان النفس من جنس الحروف والاصوات والنفس من جنس الحروف والاصوات لان التكلم بالكلام الظاهري لا بد ان
في نفسه اولاً ان يتكلم بهذا الكلام الظاهري وذلك التدبير منه كلام باطن للسكوت الباطني
الذي هو عبارة عن عدم ذلك التدبير لان السكوت اللفظي ضد النطق اللفظي دون
الكلام المعنوي الذي هو ضد السكوت المعنوي وكلامنا من الكلام المعنوي دون
مدلول اللفظي والفرق بين السكوت والاداء الباطنيتين وبين السكوت والاداء الظاهريتين
وبين السكوت الظاهري والاداء الباطني وبين السكوت الباطني والاداء الظاهري
اما السكوت والاداء الباطنيتين فمفهوم وخصوص من وطلعن لانه كلما يقدر على التكلم
في نفسه لا يريد في نفسه التكلم وليس كلما لا يريد في نفسه التكلم ان لا يقدر على ذلك في نفسه
واما بين السكوت والاداء الظاهريتين فهو التباين الكلي والام بين السكوت الباطني
والسكوت الظاهري فمفهوم وخصوص من وجه لانها موجودان في ترك التكلم مع ارادة التكلم

الكلام

ههنا

مع ارادة التكلم في نفسه مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم في نفسه ووجود ترك التكلم في نفسه
ووجود عدم ارادة التكلم في نفسه مع التكلم وكذا الفرق بين السكوت الباطني والاداء الظاهري
مفهوم وخصوص من وجه لوجودهما معاً في الوجود والاداء الاول في الآخر مع وجود
الاداء الثانية في المحذور بل النسبة بين الباطنيتين **والله اعلم بمتكلمها اي تلك**
الصفة امرنا في محذور اي تلك الصفة واحدة يتكرر الى الابد والنهاي والجزء لا ينفك
ان يكون نوعاً واحداً يتكرر الى الابد الحقيقية او كما يتكرر الى الابد الخارجية لانها
لا يكون هوية واحدة كسائر الصفات بل المراد به جزئي حقيقي له تعلقات فيما عداها
يتكرر تكراراً اعتبارياً يكون زيد موجوداً وكذا تباينها في ذلك باختلاف التعلقات اي ان
تعلق صفة الكلام بالما موريه يكون احروان تعلق بالمتنق عنه يكون ههنا وان تعلق
بالمتنق يكون كالحكم والقدرة وسائر الصفات اي الارادة والتكوين فكلها منها واحدة
قدرة والتكرار اما ههنا التعلقات والامتناع لما ان ذلك اي كون الصفة واحدة البقي
بكمال التوحيد لان كمال التوحيد انما يكون بوحدة كل واحد من الصفات فيه تحت كمال
هذا دليل على جواز التكرار الصفة ولان الدليل على تكرار كل منها في نفسها اي من الكلام
والعلم وغير ذلك وهو مدخل ايضا لان عدم الدليل وعدم علمه لا يستلزم عدم العلم
والمسئلة مما لا يطلب فيه التباين فان قيل هذه اي اللزوم والجزء اقم الكلام لا يقتل
وجوده اي الكلام بدونها اي بدون الاقام حاصل هذا السؤال هو المعارفة وهو
ان يقال ان دل ذلك على ان صفة الكلام صفة واحدة والتكرار الى الابد والنهاي
والجزء باختلاف التعلقات ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام كلي منزه
الاقام ولا يتصور وجود الكلام بدون هذه الاقام لان الكلي اذا انفرد في الاقام

العلم

صار انشاء واستلزام انشاء ذلك الكلام فقد وجد هذه الاقسام في الازل فلا يكون صنف واحد
متكررة الى تلك الاقسام باختلاف التعلقات قلنا انه اى كون الامر والنهي والنجاة والكلام
مما بل ما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك اى صيرورة احد الاقسام فيما لا يزل الى المستقبل
واما في الازل فلا انقسام اصلا اى لا حقيقة ولا اعتبارا يعني ان المقسم لا يوجد بدون الاقسام
في القسمة الحقيقية كقسمة الان الى افراده وامثلة القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى اعضاء
ظاهري زان بوجود جنسها بدونها وما ايضا قيل كون كلام الله على هذه الصفة غير معقول
فان قوله كما اقيموا الصلوة مع قوله ولا تتركوا الزكاة كيف يتحدان في الازل لفظا او معنى
يتكرر بلا اعتبار اول هذا الكلام لكونه زيد مع غيره متحدين ثم تكرر وبطلان بديهي
ومشاهير بعض الفضلاء رجل اصطلي به غلامه عليه انه اذا قال زيد كان هذا امر بالاصوم
بالنهار وبما لفظ بالليل ونهاره عن الحوزة عن الارب واجبا بدخول الامر بالليل والنجاة
عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل زيد فهم منه هذه الاشياء فكان امر او نهيا وخبر او اخبارا
وجوب ذلك كلام واحد قيل هذا معقول في الكلام اللفظي لا النفسي اذ لا يقتل من واحد يكون
امر او نهيا وخبر او ذم بسبب بعضهم وهو الامم الرازي الى انه اى الكلام في الازل خبر ووجه
الحكم اى ببيان الاقسام الى اى الخبر حاصل الامر اخبار عن تحقق التوابع على الفعل والقسم
على الترك اى تركه ثوب موجب للعقاب يعني اتم الصلوة ان اتم الصلوة فانت مشايخ ان لم
تتم الصلوة فانت معاقب التي على العكس اى حقيقة النهي للاخبار عن كون الامتناع
من الفعل موجبا للثواب والاقسام عليه موجب للعقاب وحاصل الاخبار اى الاستفهام
الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد ما ذهب اليه البعض قيل
لا يخفى ان هذا لرد توجه على محاربه ايضا وهو ان الكلام في الازل واحد وقد دفعه بان العلم

بالنظر

اختلاف هذه المقامات الى الامر والنهي والخبر بالضرورة هو ان يحتمل الصدق والكذب
دون الامر والنهي والنجاة والنداء تكونها اثبات واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاحكام في المفهوم لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر يستحق التوابع
على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم فان قيل قد علم قوله والله متكلم
امر ونهيه ونجاة الامر والنهي بلا امور ومنهى عنه وعقب من السند الحق ومنه رآهم
سفيه اى خيفت العيب هو السعي للعرض صحيح والاجابة في الازل بطريق الفصح كقولك تحضر
يجب تنبيه الله عنه يعني سمعنا الله يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار
في الازل عن ارسال نوح عدم بل فقط التا ونوح وقومه لم يوجد بعد وكذا اخبار الله عن
عصيان ادم عدم بقوله وعلم ادم ربه وعن ابراهيم عدم ربا جعل هذا البلد آمنا
نظاير ذلك كثيرة قيل وجود هذه الافعال يكون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال غير الماضية
بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب والكذب على الله محقق قلنا ان لم يحتمل كلام الله امر او نهيا وخبر
حقيقة يتكرر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات في المستقبل كما هو منه سبب البصر وهو
الحق فلا اشكال لان هذا الاشكال مبني على كون ذلك امر او نهيا وخبر في الازل يعني اخبارا
الله لا يتنوع الى الماضي والمستقبل بل هو قائم بذات الله في الازل وهو اخبارا عن
ارسال نوح عدم مطلقا وانه لما ق من الازل الى الابد فقبل الازل كانت الصيغة الدالة
عليه انا ارسل نوحا وبما الارسل انا ارسلنا نوحا وكذا انه عصيان ادم عدم وفيه
وهو نظير علمك فانك عالم بوجود زيد بانه سيكون وعند وجوده عالم بانه كان
وبعد وجوده عالم بانه قد كان وتغير هذه الافعال بالنظر الى المعلوم للبانظر الى العالم
وكذا التغير الى الخبر لانه الاخبار ونظيره من المحسوسات المستوانة المحسوسة اذا

في الازل

وغيره

توجه اليها ان كانت قراءه واذا حول من ظهر كانت خلفه واذا حول من بينه كانت عن
 يمينه واذا حول اليساره كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان
 ولا هذا الجواب اشار السراج بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من
 الازمنة واذا كان متغيرا عن الزمان كان خطابه علميا فيكون موحى طبع على كسبته
 وعلمه وان جعلنا اى جعلنا كلامه امر او نهيا وخبر كما كان مذهب البعض الآخر
 كلاحه الازل لا يكاب تحصيل المأمورية كالصلوة في وقت وجود المأمور الى العبد
 ثم لا يكاب تحصيل المأمور انما يلزم السفاه لو كان امر الله ونهيه لان يجب
 امتناعه وتكرره وقت امره ونهيه في الازل واما لو كان الامر والنهي من الله لا يابى وقت
 وجوده اى وقت تعلق الامر بالمكلف لا امتثال فهو عين الحكمة التي هي ضد السفه
 وميرورته اى المأمور اى التحصيل اى تحصيل المأمورية فيكون وجود المأمورية ^{الامر} ^{لا يكاب}
 علم الامر في ان الامر للمعدوم ليجب احوال لا يجوز في الامر ليجب وقت وجوده في غير
 او نقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الا يرى ان المنزل
 على النبي صلى الله عليه وسلم كان امر ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد اليوم
 النية فكل من وجد وبلغ وعقل وجب اقام على المأمورية والانهاء عن النهي
 بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك حتميا كما منا ويمكن ان يكاب عنه بان يقال ان
 النهي عنه على قسمين احدهما عقلي والاخر حسي والمخير عنه المتعارن للاخبار في
 الازل هو العقل لا الحس لان الكلام النفس يقتضيه ان خبر عنه العقلي والكلام الحس
 يقتضيه الخبر عنه الحس والحاصل ان وجود الخبر عنه في علم الخبر كاف للاخبار ولا يقتضيه
 وجوده في الخارج كما اذا قدر الرجل ابنا له فامر اى امر الرجل انية بان يفعل كذا

كذا بعد الوجود والاخبار جواب على قوله والاخبار في الازل طريق المعنى كذا يحقق بالنسبة
 الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ما فيه وان كان في صورة المستقبل هو اخبار
 محض خال عن الزمان والاستقبال واحال بالنسبة الى الله لان الماضي ما سبق التكلم
 احوال بغيره والاستقبال لا يستقبل ولما كان حكيمه اذ لا يلم بقصور فيه ذلك يتصف
 كلامه بالنسبة الى توجه الخطاب بالسلام فان كان من الكلام سابقا على توجه الخطاب
 كان ماضيا وان كان معه او بعده فالحال والاستقبال تنزيه عن الزمان كان علمه ازل
 لا يتغير بتغير الزمان لان العلم صفة حقيقية لا يتغير بتغير الزمان بل يتغير تعلقه وافاقت
 ولا يلزم من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة ولما صرح المصنف بانه الكلام حاد اى
 طلب التشبيه على ان القرآن قد يطلق على هذا الكلام النفس القديم كما يطلق على النظم
 المملوك اى الكلام اللغوي الحادث فقال **والقرآن** فعلان بمعنى المعنوي صرح بها الكلام
 الله المنزل على النبي عم وفي اللغة من التوى وهو جمع تولى قرأت القرآن في الموضوع اى
 جمعة فيه ومنه الكناية اسم المدينة لما يجمع الناس في **الامر لله** ^{الامر لله}
 الكلام في اللغة عبارة عما يعيد السمع وعند القراء عبارة عن حروف منقطوعة واما
 مقطوعة وفي اصطلاح المتكلمين انه عبارة عما ينافى السكوت والحرس وعقب القرآن
 بكلام الله يعني قال المصنف القرآن كلام الله غير مخلوق ولم يقل القرآن غير مخلوق
 ان هذا اخف من الاول وانما مطلوبة عندهم لما ذكره في تعليقه عقب من اذ يقال
 بيان ما في القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق
 الى ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم لان اطلاق القرآن على هذا المؤلف اثر من الطلاق
 على الكلام النفسى كان اطلاق الكلام على النفس اظهر من اطلاقه على الكلام المؤلف كما

والقرآن امر كذا

مختلفة من الروايات

ذهب اليه الخليل بن احمد بن حنبل في كتابه المسمى بـ الكتاب في تفسير القرآن حيث
قالوا انهم الموقوف من الاصوات والكروف المرتب بعضها على بعض فليس هذا الكلام
معينان احد من ترتيب الاجزاء في الوجود بحيث لا يوجد احد الا بعد عدم الاو كبحث
اذا عكس ترتيبه فسد معناه فان سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه في اللوح المحفوظ
او القلب لم يكن قرآنا وقدم مثله في الشخص محله ونقول ان تعاقب الوجود فينا
لقصور الاله فيم في الباري كما يتعاقب بناء على ان الموجود واحد والوجود
مختلف ولتبه الامم الى الجمل والعنصر من سواد النظم لقائه وانما اى المصير المخلوق
في كل وقت يعني قال المصير كلام الله غير مخلوق ولم يزل غير حادث مما انه اشهر من
الاول من غير ما عايناهما وقصد الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم
القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال هذا من تمة الحديث انه مخلوق فهو كافر بالله
العظيم ونقصنا على محمل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الروييين في المعنوية
حوال السنة وهوان القرآن مخلوق وغير مخلوق ولهذا اى يكون العبارة المشهورة
فيما بين الروييين ان القرآن مخلوق او غير مخلوق يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن اى
يسمع هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن والابتال مسئلة حدوث القرآن واعلم ان العلماء
قد اختلفوا في لفظ القرآن قال قوم خلق الله صورة اللفظ على اللوح المحفوظ
لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وذهب قوم لانه لفظ جبرائيل عم لقوله
انه لقول رسول الله والمراد به جبرائيل وزعم اخرون انه لفظ محمد لقوله نزول الرعدة
الاين عاينك لان المنزل على النبي انا هو المعنى فيكون اللفظ المحفوظ حقيقة خلاف
ان القرآن مخلوق وغير مخلوق بيننا وبينهم اى المعنوية يرجع الى البان الكلام المنفرد

والقول بقدم شخصه لا يصح
عن الطفل فضلا عن احمد
هو من المبتدئين والشاذ يترها
بمعنى ان كل جزء منه هو

ولتبه والا اى وان لم يرج اليه فنحن النقول بقدم اللفظ والكروف وهم اى المعنوية
لا يتولون بحديث كلام نفس بل بتعريفه ولوا ثبتوا الكلام النفسى لا يتولون بانه حاد
ودليلنا ما مر من انه ثبت بالجماع ولو ان التعلل عن الانبياء عم انه معكم ولا
معنى له اى المتكلم سوى انه متصف بالكلام النفسى لان ثبوت المشتق لشيء يستلزم
ثبوت ماخذ الاشتقاق والتصادف اما بالكلام النفسى القديم واما بالكلام النفسى الحاضر
فتعين الاول بمنع قيام اللفظ الى ذواته فتعين النفسى القديم والامس لانه
اى استدلال المعنوية لفظي الكلام النفسى بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق
وسمات اى علامته الحوادث ومن التبايف بيان ما والنظم والائترال والائترال تولى
من الاعلى الى الاسفل وهو انما يلى ملك بتوسط طوق الذوات الحاد لها ولعل تروا
الكتب الالهية على الرسل ان ينطقه الرسل من الله متلفعا روحانيا او محفوظا عند
من اللوح المحفوظ فينزل الى الرسول قبل الانزال في الدفوس والتميز في التدرج في كونه
عربيا لقوله انا انزلناه قرآنا عربيا والقرآن انما يكون في اللفظ سمعيا كقولهم
ان احدهم من المشركين يستجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والسموع انما هو اللفظ
والكروف فيصير مجزا الى غير ذلك فانما يقوم جوابا ما اى استدلال المذكور حجة على الجواب
التي يلين بقدم القرآن مائة من جنس الحروف والاصوات اعليتنا لاننا قالون اى اى المعنوية
بحديث النظم وانما الكلام اى البحث في المعنى القديم اى الكلام النفسى والمعنوية لما يكملهم
الحكاية كونه متكاملا ذبوا الى انه متكلم بمعنى اى الكروف والاصوات في محله اى في محل
الاصوات والكروف كجبرائيل او اى الاشكال والكتابة في اللوح المحفوظ وهو اللوح
المحفوظ خلقه الله من دهره بيضاء ونقشها باقوته حمراء فله نور وكان تبه نور

والمتن

بعضه

عن مذهب السواد الارض بنظر فيه كل يوم ثلثمائة وستين تقرا في كل لغة
 ويحيى ويميت ويغزو ويل من شدة وان لم يقرأ اي وان لم يقرأ الله من اللوح المحفوظ
 على اختلاف بينهم اي بين المعقولة اي ذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى
 الثاني وانت جدير اشارة الى رد قول المعقولة حاصل ان يقال انهم انهم متكلمون بمعني ايجاد
 والحروف في محال او بمعنى اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ فان المتكلم هو الذي قام به الكلام
 لا الذي وجد به بان المتكلم من قام به الحركة لا من اوجدت اي الحركة والاي وان لم يكن
 من قام به الحركة لا من اوجدت له مع اتصافه بالباري بالاعراض المحلولة الى الملبس
 بان يقال انه اكل بمعني ايجاد الاكل في الغير واسود بمعني ايجاد السواد في الغير وقوله
 المحلولة اخرا عن الاعراض الغير المحلولة لله عند المعقولة كالأفعال التابعة بالعبادة
 عن ذلك اي عن الاتصاف المذكور على كبر اقبل الاتصاف بالاعراض المحلولة لله
 بمعنى ايجاد واصح وانما يطلق عليه لاشعاره بمعنى الاتصال بالغة فالاول ان يقال
 والاصح اطلاق اسم الاسود عليه لانه لم يصح ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف
 بالسواد لا موجد في كان اليج لغويا ومن اقوى شبه المعقولة في نفي الكلام النفسي انهم
 خطا المتكلمين متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليه بين دفع جانب المصاحف نواتر
 وهذا اي الاتفاق المذكور يستلزم كونه اي القرآن مكتوبا في المصاحف معروفا بالاسنة
 منسوخا بالاذان وكل ذلك ان يكون مكتوبا ومعروفا من سماعه بالضرورة فاشا
 اي المص الى اجازته اي عن اقوى الشبهة بقوله **من** اي القرآن الذي هو كلام الله
كسر في مصاحفنا اي بآشكال الكتابة اي بسبب اشكال الكتابة وصو
 الحروف والدالة عليه اي على كلام الله **نقول** اي بالانفاظ المقتلة

لكن لا وجه لغرض القراءة التي هي
 كلمة الوصل والاطهر ان الضمير
 راجع الى المحال واللوحي المحفوظ
 يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق
 الكلام في محال وان لم يقرأ تلك
 المتكلم به حتى يتفقد علاقة اطلاق
 المتكلم عليه كاللؤلؤ لو كان كذلك
 سبب المتكلم عصا

مقرون بالسنة اي بالقرآن المنقولة السموية **من** اي بذلك اي بالحرف
 للسموية المنقولة اي كونه بالسنة **نقول** اي بذلك اي كونه مكتوبا
 في مصاحفنا ليس قرآن حاله المصاحف ولله القلوب ولله الاسنة والاذان اي القرآن
 الا في غير حال فيا بل المحال فيها اما مشكلا ومشكلا في نفس المعنى فقط لا عينه بل هو معنى
 قيم قائم بذاته الله يلفظ ويسمع بالنظم اي بالنظم اللفظي كس الدال عليه اي على المعنى
 القديم ويخلف بالنظم الخيل ويكتب بالنظم بنقوش في مصاحفنا واشكال موضوع للحروف
 الدالة عليه الهاء يعود الى معنى قائم كاتصال النار جود حرق يذكر باللفظ وكما يكتب العلم والايام
 منه اي من كون النار يذكر باللفظ ويكتب العلم كون حقيقة النار صوتا وحرفا فاقول كونه
 اي يكون المعنى القديم مكتوبا ومحمولا ومسموعا مجازيا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة
 والذهن وكذا كونه منسوخا لان خبر المثل عدم ادراك كلام الله عند سنده المستند ثم نزل افهم
 بما نقل لثبات الكلام واما القرآن الحادث فاقصاف هذه الاوصاف ولو قيل القرآن لم يكتب
 في المصاحف ولم يقرأ بالاسن ولم ينزل الى النبي عم لم يصح في الحادثة ووجه في القديم كونه
 سوادا حاصل جواب المص على المعقولة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على
 كون القرآن مكتوبا ومعروفا ومسموعا لا يدل على ان الكلام النفسي وكون القرآن حادثا بالاسن
 فانكون على ان الكلام النفسي مكتوب ومعروفا ومسموعا مجازيا بواسطة الانفاظ والاشكال
 الكتابة وحقيقته اي تحقيق الجواب المذكور ان الشيء وجوده في الاعيان اي في الخارج في
 نفس الامر وجوده في الذهن ووجوده في العبارة ووجوده في الكتابة فالتعبارة
 تدل على العبارة وهي اي العبارة على ما في الاذان وهو اي الاذان على ما في الاعيان
 اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما في الاذان دلالة

وصنعة واما الذين علموا في الخارج دالة ذاتية فتكون الكتابة دالة دون مدلولها في الخارج
 مولودون دالوا العبارة واما الذين دالا وهو مدلولها في حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم
 القديم كانه قولنا القرآن غير مخلوق فكلما ادبه حقيقة الموجودة في الخارج اي الكلام النفسي وحيث
 يوصف بما هو من لوازم المخلوق والمخلوق كما لا ينزل والتفسير يكون من غير ذلك كانه
 به الالفاظ المنطوقة المسموعة كانه قولنا قرآن نفس القرآن اي الالفاظ المنطوقة المسموعة
 مثال وجود الشيء في العبارة او المجردة معطوف على الالفاظ كانه قولنا حفظت القرآن بهذا
 مثال وجود الشيء في الالفاظ او الانسكال المنقوشة كانه قولنا يحرم للموتى من القرآن هذا
 مثال وجوده في الكتابة ووجود الشيء في الاعيان حقيقة ووجوده في الالفاظ ووجوده
 العبارة والكتابة في جزا وتعلق المسن بالقرآن لا من لوازم المخلوق لان تعلق المسن
 والمتعلق محل الحوادث فكذلك التواتر والحفظ ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ
 دون المعنى القديم هذا جواز سؤال تقدير وهو ان يقال لو كان مقولاً بالاشارة على الكلام
 النفسي والكلام اللفظي لما عرفت ان الاصول ما يدل على الكلام اللفظي واللازم به وكذا المذموم
 فاجاب عنه بقوله ما كان اه عرفة ائمة الاصول بالكتوب المصاحف المستعول للين بالتواتر
 وجعلوه اي جعل الائمة القرآن اسما للفظ والمعنى جميعا اي مدلول اللفظ دون المعنى القديم
 بان اللفظ اي اللفظ من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى من غير اعتبار اللفظ ولا مجرد
 اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله لا مجرد المعنى في الماروي عن ابيه ربه انه اعتبر مجرد
 المعنى في جواز الصلوة فاعنه واما الكلام القديم الذي هو وصف الله فكذلك لا يشترط
 لا انه يجوز ان يسمى استدلالا بذلك بقوله حتى يسمع كلام الله وسماع موسى كلام الله
 لكن سماع غير الصوت والحرف ولا يكون الا بحرق العادة ومنه الاستدلال بواستي الالهة

جواز

وهو اختيار الشيخ انه منصور فمع قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه اي على كلام
 الله قوله يسمع خبر قوله فمع قوله كما يقال سمعت علم فلان وحقيقة العلم لا يسمع بل
 معناه سمعت خبر اذ الاعيان وكما يقال انظر الى قدرة الله اي ما يدل على قدرة الله قوله
 يسمع صوتا والاعيان كلام الله اي يسمع صوتا والاعيان كلام الله فلم يضمن كونه كلاما اجاب
 بقوله لكن لما كان اه بلا واسطة الكتاب واللفظ ضمن باسم الكلام واما غيره من الانبياء ثم
 فلا يكلمهم الله الا بواسطة الملك والكتاب فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم
 جازا اي مجازا حرا سلا تسمية للدلالة على المدلول في النظم المؤلف لصح فيه عنه اي في النظم
 المؤلف عن الكلام بان يقال ليس النظم المؤلف المنقول للمعنى المفضل للسور والآيات
 كلام الله والابحار على خلافة قوله والابحار على خلافة اشار الى بطلان اللازم وكذا
 المذموم وهو كونه مجازا في النظم المؤلف ونافية كاذبة لا قول اسم الله الرحمن الرحيم
 في اوائل السور فان نافية لا يكون لقوة الشبهة في قرآنية وكذا من زاد كلمة في العنوان
 فقال انها منه كثر في الكشاف عن سره انه قرأ واصوب قيل لا في قوله انما هو واقوم
 قيل لا فقال واصوب واقوم واحد فاعلم منه ان ابدال كلمة بكلمة يجوز اذا اذنت معنى
 فان قيل على ان يورد هذا السؤال محاسن قلنا على يد علم قول المصنف وهو صفة ائمة
 ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم ان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجاز
 في اللفظ الحاد او لعله يد على قول الشرح واما الكلام القديم الذي هو وصف الله لانه
 يفهم ايضا ان الكلام حقيقة في المعنى القديم مجاز في اللفظ الحاد او لعله قول الشرح ايضا فمع
 قوله حتى يسمع كلام الله حتى يسمع ما يدل على كلام الله لانه يفهم منه ان كلام حقيقة في المعنى
 القديم مجاز في اللفظ الحاد او لعله ابتداء كلام على شيء مما سبق من الاشياء وايضا ان الذي قيل

فلا يرد

يتحقق الله في كل جانب موسى ثم ان كان
 من الانبياء يسمع صوتا م

المعنى الذى يطلب المعارضة لظواهره التى هى كاذبة فلو كانت البسورة من مثل هو كلام
 الله حقيقة مع القطع بان ذلك لا يظهر الا فى انما يتصوره النظم المؤلف المفضل الى السموات
 واليا اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة لانه لا يطلع على الصفة القديمة الا الموتى من عند الله
 والمعارضة لتكون لا بعد الاطلاع ولكن بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة
 لم يكن الاعجاز والتورى في كلام الله والاحمال ان الاعجاز والتورى لا يكون الا في كلام الله
 قلنا التحقيق وانما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله كان له الى ان عند البعض حقيقة في
 المعنى جازية اللفظ فرد هذا المذهب بقوله والتحقيق انه ان كلام الله هو مشترك بين الكلام
 النفس القديم ومعنى الاضافة اى اضافة الكلام الى الله كونه اى الكلام صفة لله وليس اللفظ
 احاد المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة قوله كلام الله انه مخلوق الله ليس من
 تاليف المخلوقين فمعنى ان يكون القول يكون اللفظ لفظ جبرائيل وم لا يقطع محمد عن
 ينجى بل نظمه وما ينفه يخص خلق الله فكذا ما معجرا لا يكون للبشر معارضة فلا يصح التعلق
 اى لما كان كلام الله حقيقة في الكلام النفس والكلام اللفظى لا يصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة
 لا يجوز نفيه عن الموضوع فلا يقال الحيوان المنقر ليس بساند وغيره ولا يكون الاعجاز جوازا
 لقوله وايضا المعجزة والتورى الا في كلام الله لان النظم المؤلف يصعد عليه كلام
 الله بالاشتراك وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه جاز كانه ان رة الى جواب سوال
 مقدور وهو ان يقال لم قلتم انه مشترك بين الكلام النفس والكلام اللفظى وحقيقة فيها
 مع ان بعض المشايخ من ان السنة صر بان كلام الله جازية كلام اللفظى فاجاب عنه
 بقوله وما وقع في عبارة اه حاصلة ان يقال ان الجاز مشترك اللفظ على معنيين
 الاول هو اللفظ المستعمل في المعنى الغير الموضوع ككلامه المستعمل في الاجل الشجاع والى هو الرضى

ان الكلام

وضع لفظه بواسطه شئ اخر والمراد بالجازية عبارة بعض المشايخ هو المعنى الذى دون المعنى الاول
 في السائل لم يفرق بين المعنيين فاشتباها على الاخرى وان فرق بينهما لم يصدر عنه
 هذا السؤال فليس منه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل مناه في النظم وبالنزات اى بلا واسطة
 اسم للمعنى القائم بالنفس اى بذات الله وتسمية اللفظ اى بالكلام ووضع اى وضع الكلام
 لذلك اى للنظم المؤلف انما هو باعتبار دلالة المعنى فلا تنزع لهم اى المشايخ في الوضع
 التسمية لان التسمية باعتبار المعنى المجازى يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى مجازى
 حقيقة ودون معنى التحقيق وهو مولانا عضد الله والدين الى ان المعنى اى لفظ المعنى
 في قول مشايخ كلام الله معنى قديم ليس معنى في مقابلة اللفظ حتى يرد اى بالمعنى مملوك
 اللفظ ومنه قوله معاملة العين اى الذات والجوهر والمراد به اى المعنى القديم لا يقوم به
 في شتم على اللفظ والمعنى لان كلامها ليس قايما بذاته كسائر الصفات ومرادهم اى مراد
 مشايخ في قولهم كلام الله معنى قديم ان القرآن اسم للنظم والمعنى لان المراد من المعنى قايما بل
 العين فمعنى اللفظ قايما بذاته كسائر الصفات والمراد به اى المعنى القديم لا يقوم به
 بعد خبره وصنفه للاسم اى الاسم الذى هو شامل لها تحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول
 بالاشتراك اللفظى على معنيين الاول هو ما يتايل اللفظ وقيل هذا معنى اى ليس بلفظ
 وما ينو سندا ويراد من اللفظ سواء كان عينيا او عرضيا والمعنى ان ما يتايل العين
 ويقال هذا معنى اى ليس بعين سواء كان ياستناد من اللفظ او كان لفظا فيكون النسبة
 بين المنسبين عموم وخصوص من وجه فمراد المشايخ بالمعنى في قولهم كلام الله
 هو معنى قديم قائم بذات الله هو المعنى الذى مناه والمعنى المقابل للفظ والمعنى كلاهما
 معنيين قديمان قايمن بذات الله وصفين له وهو اى القرآن الذى اسم للفظ

والنسخة قديم لا إلى سيرة بما كان تحت الخطبة من قدم النظم المؤلف للترتيب للأجزاء أي
الموجود بعضها بعد بعض بل بمقتضى أن النسخة اللفظية التي لم يزل الله ليس ترتيب الأجزاء
حتى يلزم من الترتيب كدور فانه بدو الكلام لا يمكن التوقف باز لا يمكن التوقف بالبين من سم الله الأبجد
اللفظ بالبناء بل بمقتضى أن الأجزاء تحت الخطبة ان اللفظ القديم القائم بالنفس أي بذاته
الله ليس ترتيب الأجزاء أي وجوده مشروطا بعدم البعض في ذات أي في ذاته فاذا
لم يكن ترتيب الأجزاء لم يكن هاديا كاليوم بنفسه كلفظ من غير ترتيب الأجزاء وتقدم البعض
والترتيب كما حصل في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة أي موافقة الالة وهذا أي كون اللفظ
قائما بنفسه كلفظ من غير ترتيب الأجزاء وكون الترتيب كما حصل في اللفظ مع قوله
المعروف قديم والقراءة عاقبة في نفسه أنهم لا يريدوا بالتوقف مع ما باللفظ كازمة البعض
بل أرادوا بالنفس اللفظ واللفظ القائم بذاته الله مع وكلام النفس قديم كقائه
اللفظ القائم بالنفس مع وحادث وأما اليوم أي اللفظ بذاته الله فلا ترتيب فيه أي
في اليوم بذاته الله في أن من سم الله سموا أي كلام غير ترتيب الأجزاء لعدم احتياجها إلى
الالة وهذا أي المذكور حاصل كلامه أي بعض محققين وهو أي حاصل كلامه جيد لمن
يتفعل لفظا قايما حال من لفظا بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو الخفية المشروطة
وجود بعضها أي الحروف بعدم البعض هذا يشعربان كلام الله لفظ غير مركب من
الحروف والالفاظ لكن مراده نفي اشتراط وجود بعض الحروف بعدم البعض لأن ترتيب
منها عند الأشعري والامر لا شك أي غير مؤلف من الالفاظ المرتبة الدالة عليه أي
على اللفظ القائم بالنفس ونحن ألو والكال فواظن لذلك البعض مولانا عصمة الله
والربن لا تتفعل من قيام الكلام بنفسه كلفظ الالكون صور الحروف محرومة من

في حيا راي في خيال الحافظ بحيث إذا التفت إليها أي الصور هو كذا أي اليوم
بنفس الحافظ مؤلفا من القاطع حيلة وتوشح مرتبة وإذا التفت كان أي الكلام بنفس
أي لفظ كلاما سموعا أي لا تتفعل لفظا سموعا قايما بالنفس بل لا تتفعل هو الله
والحروف المتفعل بحيث إذا ذكرت كان كلاما سموعا قايما بالنفس اللفظ المستمع بالنفس
معقول العموم قدرة الحق بل واقع فان السالك ارتقى إلى مرتبة ذكر الترتيب سمع من
قلبه ولسانه ساكت لكنه يسمع مرتبة الأجزاء أيضا فالحق أن اللفظ المستمع غير قار
كالحركة فلا يتصور قدمه الأبد والامثال **والنسخة** وهو النسخة الذي يوجد في التكوين
بالفعل والخلق والتخليق والاباء والاشقاء والافترار وتوذلك ليس باخراج المعنوم
من العدم إلى الوجود ثابتة كحقيقة صفة حقيقة مغايرة للقدرة والارادة وصفه
بأجزاء المعنوم من العدم إلى الوجود وبعده باطلاق والتخليق وتوحيها والظاهر من
هذه العبارة كونه صفة اضافية لا يتخلل عنه الكون لكنهم أرادوا بها مبدء الأجزاء
وفرقوا بينه وبين القدرة بأن آخر الوجود باللفظ والقدرة مع الوجود وبقدر
عليه أن الوجود باللفظ يحصل من تعلق القدرة مع الارادة بلا عاقبة إلى صفة أخرى
قال الامام الرازي ان كان تأثير التكوين على سبيل كوازم يميز عن القدرة وان
كان على سبيل الوجود يكون الواجب موجبا لا محتمرا والقول بان الوجود بالافعال
لا ينافي الاحتياط راجع إلى القسم الاول **نسخة الله تعالى** لا طباق أي الاتقان والتميز
والتميز من الانبياء عما انه خالق للعالم قال الله تعالى كل شيء ومكون له أي
للعالم ومتنوع الملاق أي محل اسم مستحق لخالق والكون على الشيء من غير ان
يكون مأخذا للاستحقاق أي الخلق والتكوين وصفه له قايما به أي بالشئ **نسخة**

أي التكوين اذلي والمكون حادث وتكوينه باق ابد فيتعلق وجود كل موجود
 تكوينه بالازلي في وقت وجوده ونظير هذا رجل قال لا حادثة في شعبان اذا جاء
 رمضان فانت طالق صار الرجل في الحال مطلقا ولم تفر المرأة مطلقة في الحال بل
 تعلق طلاقها برضان لان المطلق مطلقا في شعبان ليقع في شعبان بل اراد ظهور فعله
 في رمضان لوجه الاول الى الوجه الاول من تلك الوجوه الدالة على اذلية التكوين
 انه لا يمنع قيام الكوادر بذاكها لما رواه انه باي وصف ومخرج ذاته في كلامه الا
 بانه انما في قلوبكم كين في الازل قالوا لزم الكذب والتمسح باليس فيه جيبان الاخبار
 في الازل لا يقتضي ثبوت فيه كقولك خلقكم في الارض جميعا بل اخبار الله حسب
 حال الخاطب ولو كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب مع الوصف ولو كان ثابتا قبله
 او بعده مع اخباره بصيغة التثنية والمستقبل والعدول الى الجاز ان لم يجرى في الحقيقة
 فاللازم بطلان الكذب والعدول الى الجاز اما بطلان الكذب فلان الله صادق
 محض لا يحكم حواسه في الكذب فضلا عن الكذب واما بطلان العدول اليه فيكون
 اذا تعذر الحقيقة اليه وهما لم يتعذر الحقيقة وكذا المزوم وهو ان لا يكون ذلك الله
 خالف في الازل اي انما في قيام مستقبل والحاد على الحكي من غير تعذر الحقيقة من
 متعلق الى الجاز في لزم العدول الى الجاز من غير تعذر الحقيقة وهما لم يتعذر الحقيقة
 على انه اي ما انه لو جاز لطلاق الحكي عليه اي على الله تعالى في الازل طاز
 اطلاق كل يقدر هو الله عليه الهاء راجع الى من الاخر من بيان اي اطلاق كل
 مشتق يقدر على ما هذا الاشتقاق كالسود يجمع القادر على السواد والامر
 يجمع القادر على الحرة وغير ذلك عالم يقدر عليه ان الجواز العقلي سلم

الله تعالى
 في

84
 والشرعي ثم توقف على الاذن واللازم بط وهو جواز اطلاق ما يقدر عليه من الاعراض
 وكذا المزوم وهو جواز اطلاق الحكي في يجمع القادر على الخلق والناشئة اي التكوين
 لو كان حادثا فاما بتكوين اخر فيلزم الشرع وهو جواز القول بان تكوين التكوين
 عينه بطلان كون التانية عين الاثر كما حصل منه بطلان حقيقة يرجع الى سلب التكوين
 ويلزم منه اي من حدوث التكوين كسحق التكوين العالم لان تكون العالم مستلزم للشر
 اله والمستلزم للوجود اي ان يكون العالم مشاهدا لما يدور في بدون يكون اخر
 فيستغنى الى ذلك اي التكوين الاول من الحدث والاشهاد وفيه تعطيل الصانع لانه
 اذا جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الكوادر وفيه
 تعطيل الصانع وهو جواز كانه قال كل يوم هو من شان والراجح انه اي التكوين
 لو حدث حدثا ما ذاتا في ذات الله تعالى ما ذهب اليه الكرامية فيصير الله محلا
 للحوادث او في غيره اي في غير ذات الله تعالى كاذب اليه ابو الهذيل من المغرر من
 ان يكون كل جسم من ان بيان ما في كذا قائم به اي بالجسم فيكون كل جسم خالقا
 ومكونا لنفسه لان المكون من قام به التكوين على ان هذا الكلام لا يصلح في الاعراض
 لما ان قيام الشيء بالعرض في ولان بالتكوين لو كان هو المكون او قائما به كان
 وجود المكون بنفسه واستغنى في وجوده عن غيره فيكون قديما واخصم انما امتنع
 عن القول بعدم التكوين تحريزا عن القول بعدم المكونات فذوق فيما حذر عنه
 مع ركوب هذا الجحيم وهو قيام الشيء بالعرض ولا خفاء في استحالة ومنه هذه الادلة
 على ان التكوين صفة حقيقة اي لا يكون بالقياس لما لا يكون بالعلم والقدرة اي
 منه هذه الوجوه الدالة على ان التكوين صفة اذلية حقيقة فانه بطلان الله

كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات والاعتبارات
كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا يتم هذه الادلة لانها لا وجود لها في الخارج بل هو
اعتبار عقلي فلا يحتاج الى هذه الادلة المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله
فلما يكون منفصلة والمحققون من المتكلمين على انه اي التكوين من الاضافات والاعتبارات
العقلية في الاعتبار النظرة الامور يعرف به شيء اخر من جنس هذا الميل الى مذهب
الاشعري لانه هو القائل بكون التكوين منفعة اضافية حادثة من كون الصانع كونه قدس
قبل كل شيء ومعه بعده لان القبلية والمعقبة بالبعديّة بالنسبة الى شيء اخر ومذكورا
اي كون الصانع مذكورا بالسنة ومعبودا الى اي بالنسبة الى عبادتنا ومحبينا ومعتنا
وتوكلنا مثل كونه موجودا والحاصل في الازل هو مبدء اي علمه التليق والترزيق والامانة
والاحياء وغير ذلك في ان الحاصل في الازل هو مبدء هذه الاشياء مثل القدرة واما
هذه الاشياء فقام فيما يستقبل فان القدرة باعتبار تعلقها الى المخلوقات ليس تحتها واعتبار
تعلقها الى المرزوقا ليس ترزيقا وباعتبار تعلقها بالحيوة يسع احياء وباعتبار تعلقها
بالموت يسع اماتة وغير ذلك من الاضافات والاعتبارات ولا دليل على كونه منفعة اخرى
سوى القدرة والارادة اي يكون ذلك المبدء منفعة مستفيدة سوى القدرة فان
القدرة هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان القدرة مبدء التخليق والامر
ان نسبتها الى وجود الممكن وعدمه على السواء فاجاب بقوله فان القدرة وان كانت
نسبتها الى وجود الممكن وعدمه على السواء لكن مبدء انشاء الارادة يقتضي حصول
اجابيين اي الوجود والعدم ولا يستدل بالنسبة لوجود التكوين بانه لا يتصور بدون
المكون لان التكوين نسبة بين الممكن والمكون والنسبة لا تحقق الا بين المتبينين

كالقرب بدون المضروب فلو كان التكوين قدما لزم قدم المكونا وهو في استار جوابا
لما الى الجواب بقوله وهو اي التكوين **تكوين** اي كخلق الواجب **للعالم** وخل
جزء خارجي اي اجزاء العالم كالنفوس والقول والهيول والصورة وغير ذلك
اي لان ذلك الوقت وجهه اي العالم يعني لانه ان يلزم من قدم التكوين قدم المكونا
وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق التكوين للمكونا حادثة وليس كذلك كمرئ العلم والقدرة
على حسب علم وادارة اي مقتضى علم في الازل فانه يوجد في وقت فان التكوين باق
ازلا وابداء المكون حادث بحدوث التعلق كذا العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القدسية
التي لا يلزم من قدمها اي الصفات قدم متعلقاتها تكون تعلقها اي تعلق الصفات حادثة فتتعلق
وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازل كمن خرج انسانا يوم السبت فصرى حتى
مات المخرج يوم الجمعة كان الجرح قاتلا يوم السبت وان ظهر اثره يوم الجمعة فكلوا هذا
اي جوابا لمصنفه فيقال قائل هذا القول صاحب الاصول الصابون وقد ذكر صاحب
البداية ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع
واستغناء الكواشف عن الموجد وهو محجوب وان تعلق اي ان تعلق وجود العالم بذاته
او صفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق وجوده به والهاء في
وجوده راجع الى ما هو عبارة عن العالم والغير غير به غير الى ذات الله فيلزم قدم
العالم وهو بطلان ثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة لا
يريدون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو كمن بل وجوده متعلق بخلق الله واما
وتكوينه وهو صفة لازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بالاجابة
وكمال قدرته على ذلك لا اي لا يستلزم التعلق المذكور قدم ما يتعلق به في شئ حدوث

مع ان الصفات قد تكون كقولنا
كل يوم صفة من صفات الله

العالم فيكون ايضا كذا تارة وصفاته فتعلم حدوث المكون المتعلق به اي بالتكوين فيكون
 القسمان الاولان باطلان فتبين القسم الثالث فيكون نوا الاليل من قبيل السبب القديم
 وما يقال في الاشارة الى جواب شبهتهم في حدوث التكوين وهو ان يقال ان التكوين لو كان
 ازليا لتعلق وجود المكون به في الازل وهو يفتقر فم المكون من ان القول يتعلق بوجود
 المكون بالتكوين قول لحدوثه اي المكون فكيف يلزم قدم العالم اذا التعلق بوجوده
 بالغير والحادث ما يتعلق به وجوده به اي بالغير فنية نظر قوله ما يقال بتبدا فنية نظره
 لان هذا اي المذكور من تفسير معنى القديم والحادث معنى القديم والحادث بالانواع
 به الفلاسفة حاصل هذا النظر ان يقال ان اللازم من هذا القول حدوث الزمان وليس
 بمراد بل المراد هو حدوث الزمان الذي يكون مسبوقا بالعدم وهو غير لازم وانما عند المتكلمين
 فالماضي اي الحادث الزمان ما يكون لوجوده بانيه اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
 كذا في اي لا يكون لوجوده بانيه كذا في كذا ويحدث تعلق وجوده اي وجود المكون
 بالغير لا يستلزم احد وشبه هذا المعنى اي بالمعنى الذي يفعله المتكلمون والحال ان المراد بالحدث
 في العالم بهذا المعنى جواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه اي عن الغير دايما بدو اي
 دوام الغير ولم يستلزم عدم اصلا كاذب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدم الاله عايدا الى
 من الممكنات كالهيولاء مثلا نعم يجب ان لا تنفهم في اثبات المستفهم عنه ونونها وعينها
 مفتوحان وبكسر العين وهي لغة فبجوز كسرهما جميعا على الاتباع هذا جواب قول المتكلمين
 ان المكين القول يتعلق بوجود المكون بالتكوين قول لا يحدوث الزمان اصلا على تفسير المتكلمين
 القدم والحادث فاجاب بقوله نعم ان المعنى ان القول يتعلق بوجود المكون بالتكوين هو
 القول بحدوث الزمان اذا كان العالم صادرا بالاختيار اذ انشأه الله عن الصانع بالاختيار

الحادث

مطلبه في بيان

ادواتها والاصناف والاعمال
 فيكون

كاذب اليه بل الحق دون الاله كما ذهب اليه الفلاسفة والاعمال بالاختيار هو الذي ان
 فعل وان شاء ترك والاعمال بالاجاب هو الذي كان صدور الفعل عنه واجبا ولم يكن
 مسبوقا بالقصد والاختيار كما لا يخفى من النار والاشراق من الشمس بل لا يتوقف على
 حدوث العالم بالاختيار متعلق بيننا ومن ادلة حدوث العالم كونه انما الخلق لا يصح الاستدلال
 بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع قاعا محتاجا رافدا
 لو توقف على الاليل الذي يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المعظم كان القول جوازا
 بتعلق وجوده اي وجود المكون بتكوين الله قول لا يحدوث لان يصدر بالاختيار فهو حادث
 لان المكين اذا كان محتاجا الى موجود فحقا يلزم ان يكون زمانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون
 موجودا حاله قصد الموجد اي به واللازم تفصيل الحاصل فيكون عند القصد معدوم مختلف
 ما اذا كان الموجد موجبا لا بالقصد والاختيار ومن مرهنا اي من اجل كون الصانع قاعا
 بالاختيار يستلزم كون مصنوعة حادثا زمانيا وقيل ان من مجرد تعلقه بالغير لا
 يستلزم حدوث بالمعنى الذي قصده المتكلمون يقال ان التخصيص اي التخصيص على كل
 جزء من اجزاء العالم اثباته الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولاء واللا
 اي وان لم يكن المراد بالماضي هذا المعنى لما كان في فهم اي الفلاسفة انما يقول بعد
 اي قدم الهيولاء بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم كونه مسبوقا بالغير اي
 لا بمعنى انه يحتاج الى الغير والحاصل اي حاصل اجواب المذكور وهو تكوينه للعالم انما
 لان انما لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معطوف على انما لا
 يتصور مع اي وزان التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضروب فان الضرب
 صفة اضافية اي مقصورة بالقياس الى الغير لا يتصور بدون المتضايفين اي

الاضافة المضروب والتكوين صفة حقيقية وهي مبدأ الاضافة التي هي اخرج
المعروف من العدم الى الوجود الصلة مع الموصول محله جبر وصفة الاضافة لا عينها اي
عين الاضافة حتى لو كانت عينها اي لو كانت الصفة عين الاضافة عليها وقع عبادة
المشايخ وهو الاشوي على ما سبق عند قوله والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
كان القول جوابا لوجه محتمل يدون المكون محبة وانكار الضروري لان التكوينين
اذ كان عين الاضافة والاضافة لا يتحقق بدون المتضايفين فلا ينفذ بما ينال اي
لا ينفذ بهذا القول ووجهه عبارة المتيقن من ان التكوين عين الاضافة التي هي اخرج
المعروف من العدم الى الوجود وزانه مع المكون وزان المضروب في الا
لا يوجد التكوين بدون المكون بخلاف كونه ازليا من ان المضروب عرض مستحيل البقاء
فلا بد لتعلقه بالمفعول لتعريفه ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اي هو
المضروب اذ لو تأخر مفعول لا تقدم هو اي المضروب لان العرض لا يبتغي زمانين بخلاف فعل
الباري فانه ازل وواجب الدوام ويبقى الى وقت وجود المفعول حاصل الفرق بان المضروب
صفة مستحيل البقاء والتكوين صفة واجبة البقاء والصفة التي مستحيل البقاء لا يوجد
بدون البقاء متعلقة بخلاف الصفة الواجبة البقاء **وعين اي التكوين غير المكون**
عندنا اي اهل السنة خلافا لاشعري والمعتزلة بنسبة الآخرة والمعتزلة قوله هذا
خلق الله فارز ما ذا خلق الذين من دونه وكذا قوله ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الابصار وكذا في المتعارفين لقوله اجمعين
خلق عظيم يريدون به المخلوق اجيب بان هذا اطلاق المصدر على اسم المفعول عند
اهل السنة شيخي لان الفعل لا يراى المفعول اي المكون بالضرورة وفيه نظر لان التكوين ليس

نفس الفعل بل بدأه كالمضروب في الكل مع المكون ولانه لو كان اي يكون نفس
المكون لزم ان يكون مكونا مخلوقا بنفسه اي نفس المكون ضرورة دليل الملازمة انه اي
المكون مكون بالتكوين اي بسبب التكوين الذي هو عينه فيكون المكون قديما مستغنيا عن
الصانع وهو وجه اي اذا كان المكون مكونا مخلوقا بنفسه فيكون المكون مستغنيا عن الصانع
انما اتى وانما حصل ان التكوين اذا كان عين المكون لم يبق بذات الله وان لم يكن قديما بذات
الله لم يكن مكونا لانه المكون من قام به التكوين والتكوين ليس تعالى على ذلك التقدير
بذات الله فيلزم ان يكون المكون قديما بنفسه وان لا يكون له تعلق للعالم سوى انه
اي الخالق اقدم منه من العالم وقادر عليه اي على العالم من غير صنع وتأثير فيه اي في العالم
ضرورة تكونه اي العالم بنفسه وبذا اي عدم تعلق الخالق بالعالم لا يوجب كونه اي الخالق خالقا
والعالم كونه مخلوقا فلا يصح القول بان الله خالق العالم وصانعه هذا خلف اي عدم صحة
القول بان خالق العالم وصانعه اعلم ان تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة القول بان خالق وعدم
كونه مكونا لاشياء كلها مع واحد واعتبارا شئ وان لا يكون الله مكونا لاشياء ضرورة
انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين الفخيم به راجع الى من والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون قديما بذات الله لان المكون غير قائم بذات الله والتكوين عين المكون فلا يكون
التكوين قديما بذات الله وان يصح القول بان خالق سواد نواحي اسود ونواحي حمر
الاسود لان المكون السواد الذي هو عين التكوين وهو قائم بالاسود وفيه تكثير
للمعتزلة فخالقه وكونه لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد
لكان قديما بالاسود الذي هو نفس الخالق فيكون الاسود خالقه وكذا الخالق اذا لم يخلق الخالق
والاسود الا من قام به الخلق والسواد وبما اي الخلق والسواد واحد فخالقه

وهو لان التكوين عين المكون كسب الغرض والخلق والتكوين واحد فيكون السواد
~~المتولد والخلق واحد فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لم يكن ان يصفه~~
 بانه يكون لقيام التكوين به واذا لم يصف الله بانه اسود لان السواد لم يسم بانه لا يمكن ان
 يصفه بانه يكون لان التكوين لم يسم بانه كذلك اي المذكور من الدلائل على كون التكوين متغيرا للمكون
 تنبيه على ذلك هو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين متغيرا
 للمكون امر بدوي فلا يحتاج الى الدليل في الحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب عنه بقوله وهذا
 كله تنبيه على كون الحكم متغيرا للفعل والمفعول وربما يمكنه ينبغي للمعاقل ان يتأمل في انشال
 هذه المباحث اى كون التكوين عين المكون او غيره ولا ينسب اليه اسمين اى اثنين
 وهم الثلاثة واصحاب من علماء الاصول الى اصول الكلام ما يكون مفعول منسب
 الى الله بربهية ظاهره علم من له اذ يتغير التغيير في عايد الى من والف اذ في متبعية عن
 داولانه من دونه في نوافل اقرب اصل يطلب كلامه اى الكلام التام لان التكوين عين المكون
 محلا يصلح محلا للنزاع العلماء وخلافه القلاء فان من قال ببيان محل التكوين عين المكون
 اراد ان العاقل اذا فعل شيئا فليس بهنا اى فعل العاقل شيئا الا العاقل هو المفعول والمفعول
 الذي يبر عنه بالتكوين والابجد وكذا ذلك فهو اى التكوين امر اعتباري يحصل في
 العقل من نسبة العاقل الى المفعول ليس امر حقيقيا متغيرا للمفعول في الخارج وعلى هذا
 نقول رداعا الشارح ان العالم اذا علم شيئا فليس بهنا في الخارج الا العالم والمعلوم
 فاما العالم فامر بعينه العقل وكذا التادري المقدر وغيره من الصفات فيلزم منه الصفات الاربعة
 وفيه رفض كثير من العقائد الاسلامية ولم يرد به ان من قال ان التكوين عين المكون
 ان مفهوم التكوين هو عينه مفهوم المكون ليلزم الحما لا المذكورة فيكون النزاع بينهما

بينها لفظيا لا معنويا وبهنا بحث وهو ان المفهوم محاذ ان التكوين صفة حقيقة مبدأ
 الامتياز التي هي الخارج والابجد من عدم الى الوجود ولا يكون اعتبارا غفيا بل كان
 موجودا في الخارج قايما بذاته لا كذا وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن
 تلك الاضافة وما هذا الاتناقص من الالهام الا ان يقال ان الكلام بناء على قول من قال
 ان التكوين ^{الصفات} من الاضافة وهذا الاتناقص من ^{الصفات} وما ر بناء على قول من قال انه صفة
 حقيقة متغيرة للاضافة قايمة بذاته لا كذا فلاننا قضا لاختلاف الجهة وهذا اى قول من
 قال ان التكوين عين المكون كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هل هذا الكلام
 نظرا من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا اى هذا الكلام نظير ولم يقل من عند
 كاي قال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج لماهية تحقق ولما ضحا
 اى الماهية المسح بالوجود تحقق اخر تحت مجموعان اى لماهية والوجود اجتماع العاقل والمفعول
 كالجسم قابل للسواد مقبول بل الماهية اذا كانت وجدت فكونها اى وجود الماهية هو
 اى الكون وجوده اى لماهية لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان العقل ان يلاحظ الماهية
 دون الوجود لان الماهية ما به الشيء هو هو الوجود كون الشيء في الاعيان فيجوز
 ان يتصل احد المعنويين بدون الملاحة وبالعكس فلا يتم اى اذا كان حرا من قال
 ان التكوين عين المكون وما ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم ابطال هذا الرأي اى على
 من قال ان التكوين عين المكون الا بانبات ان يكون الالهي وصدور ما عن البار
 كذا يؤخذ على صفة حقيقة من التكوين قايمة بالذات اى بذاته لا كذا لاننا اذا كانت
 صفة حقيقية هي التكوين قايمة بالذات لا كذا فيكون وجودها متغيرة لوجود المكون
 بخلاف الصفة الاضافية لانها لا وجود لها في الخارج متغيرة للمقدرة والارادة لان

القدرة لا يتحقق بطرق الايجاب بل يتحقق في كلا الطرفين بتصف بالايكاد والاعدام
ولان الارادة صفة توجب تخصيصها بالمقدورين في احوال اوقات والتحقق
اي يتحقق الكلام في التكوين ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت
وجوده اي المقدور اذا نسب الى تعلق القدرة الى القدرة يسبح اي التعلق ايها
اي انما بالقدرة للمقدور واذا نسب الى التاديس الحلق والتكوين وكذا ذلك
الايجاب حقيقة اي حقيقة التعلق كونها اي ذات الباري بحيث تعلق قدرته
اي قدرة الله بوجود المقدور لوقت اي في وقت المقدور لم يتحقق كخصيص
المقدور اي الزرق والحيوة والموت وغيره خصوصية الافعال على تحقق كالتزريق
والتصوير والاجزاء والامانة وغير ذلك مما لا يكاد يتناهى لاي تعلق القدرة والحلق
صفة الذات فكيف يتجران لما نزل تعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة الذات والتمتع
اعتباري كمن زيد كمن وجهه بخلاف حسن غلام فانه ليس صفة بل كونه بحيث
حسن غلام وصفه فظهر منه ان قوله وحقيقة كونها كذا بحيث مما لا حاجة اليه
واما كون كل من ذلك اي من التزريق والتصوير وغير ذلك صفة حقيقة فما
لوزيد بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للتدما جدا وان لم يكن متغايرة في الوجود
والاقرب الى الحق ما ذهب اليه المحققون منهم اي من علماء ما وراء النهر وهو ان مرجع
الكل الى التكوين فانه اي التكوين ان تعلق بالحيوة يسبح احياء وبالموت امانة
وبالمسورة تصوير وبالزرق تدبير بالغير ذلك فالكل تكوين وانما خصوص
اي خصوص التكوين من التزريق والتصوير وغيره كخصوصية السموات اعلم
انه يعلم من تحقق هذا الكلام ان في التكوين والتزريق وغيرهما مذهبين الاول

كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من
قبيل الصفات لازلية لا من قبيل الصفات الحقيقية كاذهيب اليه الشيخ ابو الحسن ^{عنه}
والمذهب الثاني ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقة لازلية قائمة بذات الله كما علم
والقدرة والارادة وغيرهما من الصفات المذكورة كاذهيب اليه بعض شيوخ ما وراء النهر
والمذهب الثالث وهو ان التكوين صفة حقيقة قائمة بذات الله ازلية وان
الزريق والتصوير والاجزاء والامانة تحصل من تعلق التكوين بالكلية على وجه
مخصوص ولكن الاقرب الى الحق من المذاهب الثلاثة هو المذهب الثالث دون الاول
لك **والاخر** اورد الارادة عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم ايجز والله
منزه عن كونه مجبوراً في تكوينه فوجب ثبوت الارادة بعد ثبوت التكوين **صفت**
الله تعالى ان ليس له قايمة **بذا** تذكر ذلك جواب سؤال مقدور وهو ان يقال كون
الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله يعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكره فاني انا جاب عنه
بتوكل كرتاكيد وكيفية لاثبات صفة قائمة لله كتحقق تخصيصه بالكلية بوجه اي وثو
دون وجه اي عدمه في وقت اي في احوال دون وقت اي في الاشياء والاشياء المنفصلة لان
نسبة القدرة الى جميع المقدور اعم السواء فلا بد من صفة تخصيصه بالكلية بوجه
دون وجه في وقت دون وقت اخر لا كما زعمت الفلاسفة من انك موجب بالذات
لانا على الاحتياط بوجه الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا يخفى من ان يكون
حادثة او قديمة وكل منهما ممكن اما الاول فلا يستلزم قيامها بذات الله واما
الكل فلا يستلزم زوال القديم لانه لا يتبع بعد الايجز واجب بانه قديم والزوال انما يبرر
على اعتبار ذلك الوقت وتعلقها بذلك الوقت حادثة فلا يلزم زوال القديم بل زوال

والعرض هو الجواهر التي تتركب من قبيل التحقيق فيه ان قيل لو جود المتعدي التي هي
الطول والعرض في غيرهما فالمر في كونه المقدار دون الجواهر المحيطة وان لم يكن فالمر في هو
الجوهر لان اللون غير واجب فيه والاعراض في السواد والبياض ضرورة انما تتركب بالعرض
بين جسم كالانسان مثلا وجسم كالنفس مثلا وعرضه فلا بد لهما المشترك هو الرؤية
من على شدة تميز الاعراض والاعيان يعني ان الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض
ولا يجوز ان يكون على رؤية الجسم كونه جسماء وعلى رؤية الجوهر كونه جوهر او على رؤية
العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة محتسب وهي العلة
لما الوجود واحد والامكان اذ لا يربط بينهما اي بين الصانع وغيره وتحتمل
ان يكون بين الاعراض والاعيان قبيل عليا ان التخييل المطلق والمعاينة وكون الوجود
من الغير مشترك بينهما جوابا ان المراد بعلة الرؤية متعلقة اي نفس المرئية والاشك ان المرئية
من رتبة الموضوعات واحد وكل من المعاينة والتخييل مختلف فيهما غير المرئية فيكون
الوجود من الغير فامر نسبي كالامكان فهو حكمه والكثرة عبارة بيان عدم جواز الكثرة
والامكان عن الوجود بعد العدم والامكان عين عدم ضرورة الوجود والعدم اي
سلب الضرورة عن الطرفين ولا مدخل للعدم في العلية لان علة الشيء لا بد وان يكون
موجودة فلا يكون على كثره علة لان فيه عدم لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار
عدم سابق والعلم لا يصح ان يكون جزءا للعلة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء
طرف الوجود والعدم واذا سقط العدم عن درجته الاعتباري الوجود فتعين الوجود
لان مفهوم الوجود وهو كون الشيء في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب وجود
الممكنات وهو اي الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض فيصير

لا يلزم

ان يرى الله من حيث تحقق علة الصانع على حصة الرؤية وهي اي العلة الوجودية ويتوقف
الواو والالحال كانه اشارة الى جواب السؤال مقدور وهو ان يقال من كون الوجود مشتركا
بين الصانع وغيره ان يصح رؤية الصانع له جواز ان يكون كون الشيء ممكنا شرطا للرؤية
او كون الشيء واجبا لها عن الرؤية فاجاب بقوله ويتوقف امتناعها اي الرؤية
على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا وهو ان يطابق صورة المرئية في عين الراية
والاحوال الشيعاء انما روي عنه بالمرئية ومن خواص الواجب لتأنيث الرؤية بان يكون
ذاته غير قابل للرؤية فانتهى شرط من شرطها او حصولا في من هو انما لا يمتنع في
الرؤية وهذا التفسير انما في السؤال هو انه لو سلم ان علة الرؤية هي الوجود لا الخواص ولا
الامكان لم يكن لم لا يجوز ان يتصور رؤية الله لاجل قوة شرطه ولو جود مانع وذلك ان
الحكم كالتعريف حقيقة حصول المقترضة فكذلك يعتد فيه حصول الشريط وارتفاع الموانع
فعل هوية الله تعالى هذه الرؤية لقوة شرطه ولو جود مانع وكذا يصح ان يرى
الموجود المشترك في العلة بهذا جواب عن سؤال مقدور وهو ان يقال لو كان الوجود علة
للرؤية لكان كل الموجودات كذا لكن اللازم بطلان بعض الموجودات غير مرئية والمراد
مثلا لان بطلان اللازم مستلزم لبطلان المطلوب فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان
يرى الله من لا يتصور والطعوم والروايع وغير ذلك من الملكات كجود الارواح واما
لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤية اي الموجودات بطريق جري العادة
لبناء على امتناع رؤيتها وذلك لان الهرة يرى الفارقة في الليل ونحن لانراها والمصر
يرى الجحش لانها والنبى عليه السلام يرى جبرائيل علم ولا يراها الصالحات رضى الله عنهم
الاتاوا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا بالذات وحين اعترض بان الصانع

لأنها عبارة عن عدم الوجوب والامتناع لان المراد منها الممكن المعدم او يقال صحة الرؤية
 عدمية لأنها عبارة عن إمكان الرؤية فلا يستدعي على مشتركة أي لانهم ان صحة الرؤية يستدعي
 العمل كالتأثير العدمي واللامر العدمي لا يقتضي العمل لان اقتضاء العمل من خواص الامر العدمي
 فلا يكون الوجود ولا يفرضه على صحة الرؤية ولو سلمنا لو اوجد النوع قد يعمل بالمتعلق
 أي ولو سلمنا ان الامر العدمي يصدر عنه العمل ولكنه لا نعلم انه لا بد لكل المشترك من العمل
 المشتركة وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحدا بالمتعلق لان الواحد بالمتعلق
 يجوز ان يعمل بالعلل المختلفة واما اذا كان الحكم المشترك واحدا بالنوع فيجوز ان يعمل
 بالعلل المختلفة كاطارة المعللة للشمس والناز والركبة والرؤية عن الواحد النوعي يعمل
 بعمل مختلف فيكون على الرؤية خصوصية كجوه العرض ولا يستدعي الرؤية على مشتركة
 فلا يلزم من كون عمل الرؤية في الاعيان والاعراض هي الوجود كونها على رؤية الصانع
 ولو سلمنا العمل على العمل أي ولو سلمنا استدعاء الرؤية على مشتركة لكن لانهم ان
 يكون عملها وجودية لأنها عدمية ينبغي ان يكون عملها عدمية كالحادث والامكان فلا
 يلزم منه ان يكون الباري كسب حثيا لانعدام على الرؤية وهو كالحادث والامكان ولو سلمنا
 فلانهم اشترك الوجود بين الصانع وغيره بل وجود كل شيء عينية أي ولو سلمنا ان الامر العدمي
 لا يصح ان يكون على الامر العدمي ولكن لانهم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض بل
 وجود كل شيء عينية عند الشيخ أي الحسن لا شعري فلا يكون ذلكم على جواز رؤية الله تعالى
 صحيها فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن علم ان في الوجود مناهب ثلاثة الاول
 ان وجود كل شيء سواء كان ذلك الشيء واجبا وممكنا عزرا عليه فيكون الوجود
 المطلق مشترك بين الوجود الخارجي والوجود الكلي وهو وجود كل شيء ومقتولا بالتوالم على ما هو
 كذلك في الحقيقة

وهو مناهب المتكلمين المذهب الثاني ان وجود الواجب عينية ووجود الممكن عزرا عليه
 فيكون الوجود المطلق مشترك بين تلك الوجود او مقتولا بالتشكيك وهو مناهب الحكماء
 والمذهب الثالث ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عينية فلا يكون
 الوجود ذاته كائنها بالاشترار اللفظي وهو مناهب الشيخ أي الحسن لا شعري ولكن مراده بالوجود
 هو ذات الشيء لا كون الشيء في الاعيان لانه معلوم بالبدئية ان الوجود بالمتعلق الاول
 وليس مشترك بين الاشياء بالمتعلق الاول فيكون التفرع بين الشيخ وبين الاولين نزاعا
 لفظيا لان مراد من قال ان وجود كل شيء زايده عليه هو الوجود بمعنى كون الشيء في
 الاعيان ومراد من قال ان وجود كل شيء عينية هو الوجود بمعنى ذات الشيء اجيب
 بان المراد بالعللة متعلق الرؤية والتأويل أي للرؤية ولا تخاف في لزوم كونه أي متعلق
 للرؤية وجوديا لان التأويل لا يكون الا وجوديا لم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم
 الان من مثالا او الوضو من السواد وغيره دفع لجواز ان يعمل للرؤية بالعلل المختلفة
 لاننا اول لا المشتركة لان قولك فعل لا فعل وقيل صلة او فاعل بدلت بمنزلة واو تخفيفا غير
 قياسي واو اول فعلت منزلة واو فاعل ما ترى ما مصدرية شيئا من بعيد اما
 تذكر منه أي من الشيخ هوية أي الله تعالى القائل في ان المرء اولا هو الهوية المطلقة
 دون خصوصية جوهرية او عرضية او انية او فرسية كقولك فلوكانت العلة
 لصحة الرؤية هي الخصوصية لزم ان لا يرى ما لا يعلم خصوصية فالتأويل بط والمقدم
 فثبت ان العلة لصحة الرؤية ليست الا هوية ما وبجود رتبة أي الشيخ برؤية واحدة
 متعلقة بهوية قد تدر على تفصيله أي في من كواهم والاعراض وقد لا تدر على تفصيله
 فان الرؤية تفصلها والاشترار في الحقيقة ثم لا تفصيلنا في متعلق هو كون الشيء بهوية ما فيه
 الرؤية

الشيء في مشترك بين
 الاكثريات

بل قلنا هو الروية المخصوصة بغيرها بالكون المذكور لثلاثيهم ان العار خصوص من يد
من حيث انه زيد وليس كذلك فقلت وهو المانع بالوجود وهذا يندفع ما قيل ان
الوجود من المعقول فلا يمكن رؤيته اصلا وانتم كماله اي هوية تافه وروى فيمنع الاخر
الرابع وقيل في اجواب نظر كوا ان يكون متعلق الروية هي الجسمية وما يتبعها اي شئ
الجسمية من الاعراض لا هوية ما الجسمية ليست مشتركة لان الله ليس جسم فلا يكون
الباري كمن يما من غير اعتبار خصوصية وتوحيده اي الدليل العقلي على صحة الروية ان
موسى قد موسى مفعول من ابيه راسا اذا خلقت فهو مثل اعطى فهو معطى وقيل هو
فعل من اسحق ليس اذ انخرت منه فهو احد من هذه المنة كثره اضطرارها وحركا وقت
الخلق فالواو موسى بدل من اليا لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى النبي لا يقتضيه
بالاشتقاق لانه لا يحكي وانما يثنى موسى كدريد قدس الروية من ربه في الدنيا بقوله رب
اراد انظر اليك صا جزم لانه جوابا لارقال الزجاج المعجزة في نفسك انظر اليك سمعت
كلامك فانما احب ان اريك وكلم ربه خصه الله بان اسمه كلامه من غير ان يكون بينها
احد قال المغيرة لما اراد الله ان يكلم موسى امسح الى الارض فظلم سبع فراسخ فلما
موسى من الظلمة طرد عنه شيطان وطرد هوام الارض وتغي غمته مكانه ثم يكلم الله
وكشفت السماء فرأى الملك فها ما في الهواء ورأى العرش يارزا وكان بعد ذلك
يستطيع احدا ان ينظر الى غشي وجهه من النور ولم ينزل عينا وجهه برق من ملامح خلقه
يمكن كماله كان طلبه اي طلب موسى فاما ان لم يكن موسى عالما بامتناع الروية
فما يجوز في ذات الله ولا يجوز في ذات المعنوية الجبريد لبعض احواله لا يعرف اذا علم ومقدار
وشرهية التي هي واحة ونفسيه ورد عليهم بان جعل النبي محمدا ككلمة ما ينبغي عليه

عليه في بدنه ثناء واستعجابا وعينا ان كان عالما بامتناع الروية مع السعة لاخته ومنه
ذام سفيه اي خفيف العبث في اللغة اللعب يقال لعبت لعبت عبثا فهو عابث اي لا يحس
بالا بعينه كل لعب لا يذوقه فهو عبث وكان فيه لذة فهو لوب طلبا للرح والانبيا منزهون
عن ذلك لان طلب المستحيل من الانبيا مع خصوص ما يقتضيه الجبريل بالهبة ولذلك رد قوله
لن ترانه دون ان ارى ولن اريك ولن تنظر الى تنبها عما انه فاص عن رؤيته لا تنظر
على معرفة الراي ولم يوجد فيه بعد وان الله قد علق الروية باستقرار الجبريل بقوله فان
استقر مكانه فسوف ترانه اي اصل بين وبينك اقوى منك هو كبري فان استقر مكانه
اي سكن وثبت فسوف ترانه وان لم يستقر مكانه فانك لا تطبق رؤيته واما قوله لن ترانه
فكلمة ليس للتبديل للتاكيد فيسبب الدليل عليه قوله فكن كالم اليوم انما في اليوم
والتبديد التوفيق لكن المراد في دار الدنيا لا في دار الآخرة يدل عليه قوله ولن تنبوه
اي لن تبين الكفار الموت ابدأ بما قدمته يديهم ثم انهم يمتنعوا الموت في دار الآخرة بقوله نادوا
يا مالك ليقتض علينا ربك وهو اي استقرار الجبريل امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن
لان معناه اي معناه القليل الممكن الاخبار بنبوت المعلق وهو روية الله عند نبوت المعلق
وهو استقرار الجبريل والحي لا يثبت على شئ من المتعديرات الممكنة حاصل قوله وان الله علق
الرؤية به وان يقال الله ما عاتب موسى عم عند سؤال الروية كما عاتب نوحا عم
حين انجا ابنه من الغرق من الله بل العاتب في سؤال موسى عليه السلام من العاتب في
سؤال الانجاد لان هذا لو كان جبرلا منه بربه لبلغ مرتبة الكبر بل علق رؤيته على الامر
الممكن الذي هو استقرار الجبريل مكانه فيكون الروية ممكنة لان المعلق بالممكن ممكن
فان امكان الشرط يستلزم امكان المشروط وقد اعترض بوجوه اقوا اي اقوى الوجوه

ان سوال موسى عن كمال اجل قومه اجل مصدر اجل شر اذا جنة يستعمل في تحليل الجنيات
 ثم استعمل في كل التحليل اي لتبكي قومه لاجل كمال الرؤية هذا اشارة الى رد الدليل الاول
 حيث قالوا ان نؤمن بك ولكن كلامي في المستقبل غير انه يبلغنا كيدا وتشديدا وهو حرف
 من اجل عذوبة واكليل في احدى الروايتين عنه وفي رواية اخرى اصله لان وعند
 التواء لافا بدلت التواءنا حتى ترى لاجل حروف النبوة ربنا انظر اليك وانما انا الى نفسه
 ليل يقولوا لو سألنا الى نفسه لراة ملو قد ربه ليعلموا الى القوم امتناعا كما علم الى الامتناع
 هو اي موسى وم وانا لائم اشارة الى الدليل الثاني ان المعلق عليه وهو استقرار الجبل
 لان معنى قوله فان استقرار الجبل مكانه فسوف تراه فان اجتمع الحركة والسكون فسوف
 تراه فليل هو استقرار الجبل حال الحركة وهو حجة لانه علق الرؤية باستقرار الجبل ما حال سكونه
 الذي هو استقرار الجبل وهو يفتي بان علقه حال الحركة وهو حجة اجيب بان كلامنا
 ذلك اي من الاعراضين خلاف الظاهر ان الشخص اذا علم امتناع الشيء ثم سأل لاجل التبر
 كان ممنوعا في العادة ولا ضرورة في انكابه اي انكابه موسى ثم حلف في خلاف الظاهر
 على ان القوم اي قوم موسى ان كانوا مؤمنين كانهم قول موسى عن ان الرؤية
 اذ لو كانت الرؤية ممنوعة لوجب ان يجهلهم وينزل شبهتهم كما فعلهم حين حرقوه على قوم
 يعبدون الاصنام وبقيمون على عبادتها قالوا يا موسى اجعل لنا الهة كما لهم الهة يعبدونها
 قال لهم موسى انكم قوم تجهلون تكلمهم بغير عقل وجهلهم الامر وفي قولك ان رجلا كانوا مؤمنين
 نظرا بان سوال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤية بل لسمعوهم من الله خطابا لانه
 فيخبرهم والمن بعدهم والامتناع ليعلمهم لان تراه على امتناع الرؤية اشد قضا لا يرد الا
 الاخبار

٧
 حمله ان الامر بالنظر كما
 حال الحركة لانه اريد ان
 الجبل حال الحركة فانه قد
 بانه خلاف الظاهر كما
 ترتيب الدليل الثاني بعد ترتيب
 الدليل على الجواز العقل
 عصا

الاخبار على عدم رؤيته اياه على ان لا يراه ابد ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يراه
 على امتناعه ودعوى الضرورة فيه محاربة او جهالة حقيقة الرؤية وان كانوا كذا لم يصدقوا
 اي قول موسى في علم الله بالامتناع واما ما كان يكون السؤال عبقا والامتناع
 القول ايضا اي كما كان الامتناع في غير حال التحرك ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وان
 الح اجتماع الحركة والسكون فان معنى قوله فان استقرار مكانه فسوف تراه فان
 وقع السكون مكان الحركة فسوف تراه لان اجتماع السكون والحركة في زمان واحد
 فسوف تراه كما توهم بعض المعتزلة قال بعض المحققين من ارباب المكاشفة ان موسى
 عم طلب رؤية ذاته مع بقاء هويته فنه حيث قال ربه انظر اليك من غير الهوية
 بصيغة المنكسر فذلك الله بقوله لمن تراه من بقاء هويته الى مخاطبة ولكن انظر
 الى الجبل اي بزيك هويتك فان استقرار مكانه ولم يكن غايبا فسوف تراه بهيوتك
 فلما تخلى ربه للجبل اي التي عليه من بؤره اضطرب بدنه من وهبة الله جملد كما
 وفر موسى صغارا مغشيا وقضاء عن هويته فرأى الحق بغير اي حق فلما افاق
 عن غشية قال سبحانك تنزهها لك من السوء ثبتت لان من سئلته الرؤية مع بقاء
 الهوية وذلك انه سألها بغير استئذان من الله فذلك كتاب وانا اول المؤمنين اراد
 به في زمانه كقولك وان فضلكم على العالمين وذهب بعض المعتزلة وهو ابو
 القاسم الكوفي ان موسى سأل رباه اي علالة ليعلمه على طريق الضرورة قلنا هذا
 التا ويل فاسد من وجوه احدها انه قال ربه انظر اليك ولم يزل انظر اليها والى الله
 قال لمن تراه ولم يزل لم تراه اي علاقته والتا لث ان موسى كان موه من ايات
 الله من قلب الوصاحية واني راجح بغير بالعصا من الحجر فخلق الحجر بغير بالعصا

اي اول من امن انه لا يراه الله
 فليدوم القيمة قال القنبي
 وانا اول المؤمنين

واليد البيضاء وغير ذلك من الآيات الحية الدالة على وجود الصانع بطريق الضرورة بحيث
يستغنى عنها عن طلباتية اخرى وايضا ان موسى عم كان يتكلم مع الله بلا واسطة وفي
مثل هذا الوقت يقول اني اظهر اذليل العرفية وجودك **واجب بالنقل**
اي الدليل السمي **وراجع الدليل السمي** اي الكفاية في السنة واجماع الالة بالحيات
في حق الله تعالى في ان الاخرة اما الكتاب فتوكله وجوه يومئذ
لا رها ناطرة قوله يومئذ اي يوم القيمة ناطرة ناعمة حيث يقال شجرة ناضرة وروض
ناضر ويقال نظروا وجهه ينظر ونظروا الله وانفروا نفرة والمفسرون يقولون مضيئة
مسفرة الى رها ناطرة ينظر الله يومئذ لا يحجب عنه وجوه مبتدأ وناطرة ضرة
وجاز الابداء ههنا بالنكرة حصول الفائدة ويومئذ طرف الخبر وكذا ان يكون الخبر
مخزون اي هو جوة وناطرة صفة واما الى فتعلق بناطرة الاخرة وجه الاستدلال ان
النطرة اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تعقيب الحق كالمرة طلبا للرؤية
والاول هو اللط والآخر هو حله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر
بالمفعول والاطلاق سبب واردة المسبب من احسن وجوه الجواز ولما لم ينقل
ان النظر لا يدل على النظر الرؤية ولهذا يقال نظر الى الهلال فلم اوه قاذم بل النظر
على الرؤية لم ينقل الرؤية للارادة من الالة بل كمال ان يكون المراد بها غير ما لا يكون
الالة دليلا على وجوب الرؤية فان قيل هذه الالة لا تدل على وجوب الرؤية في الاخرة فلا
ان يكون الى واحد الا والآية هي النماء الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار
لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الالة وجوه يومئذ ناضرة ^{او لفظها} لاجلها منتظرة ولا يقال ان يكون
المضاني هو المحزون وهو الثواب فيكون معنى الالة وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب

ثواب رها ناطرة وبالاختصار المذكور لا يثبت الرؤية في الاخرة فضلا عن وجوبها فقد
ان المنسوب الى الوجوه المقيد بكلمة لا يكون الانتظار العين فلا يجوز حمل على واحد الا
ولاحمل النظر بمعنى الانتظار وكون النظر الموصول الى سبب المحض الى الوجوه بمعنى الانتظار
لم يثبت من الثقات ولا حمل النظر بمعنى الانتظار لا يليق ههنا اذا الالة مسوقة لبيان النعم و
الانتظار سبب النعم لانه موت امر وان حذف المضاني غير جائز لان النظر الى الثواب لا بد
وان يحمل على اضمار رؤية الثواب لا على تعقيب الحق كونه الثواب من غير الرؤية لانه ليس من
النعم والالة لبيان النعم ولا بد من اضمار الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اضمار الرؤية
كان اضمار الثواب زيادة اضمار من غير دليل وهو لا يجوز واما السنة فتوكله عدم انكم سترون
ربكم كما ترون التمسك بالبرهان تشبيه الرؤية بالرؤية في اليقين والوضوح التشبيه المراد
بالمرة في الحق وفي الخبر الصحيح ان الله يات يوم القيمة في صورة غير صورة التي تعرفونه فيقول
انا ربكم فيقولون لغوذا بالله منك فيأتيهم الله في صورة التي تعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون
انت ربنا فتنبهونه كحديث لم السلف توفقوا فيه كما هو ذابهم واكتفا ولوه بان
الملك ياتيهم فانكروا عليه لما رآوه في صورة الممكن والمراد بالصورة الثانية ان تجلي
الله لهم تجلي صفة لا تشبه شيئا من مخلوقاته فيعرفون به غير غير بالصورة التي كانت
وهو مشهود بغير طائفة القلوب **احد وعشرون** من اكار الهيابة واما الاجماع فهو
ان الائمة والاصل في ائمة ائمة لانها جمع امام ولكن اجتمعت اليمان ادعت الاول في الثانية
وانفصلت **والله اعلم** كذا على الهمة فصارت ائمة فابدل من الهمة المكسورة بياء كراهة لاجتماع
الهمتين كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الاخرة وان الايات الواردة في
الدفع كلام العشرة في ذلك واردة على طوام ثم ظهرت معاملة النبيين ونسبت منهم
محوته في

ونا وبلائهم وأقربهم من العليان بأن لهم على امتناع الرؤية دليلين يقولون أن
الرؤية مشتركة وأن يكون المرء في مكان وجهة ومقابلته من الراي كما أن حقيقة كونه الرؤية بالذات
أو على كونه رؤية وجهة المرأة القابلة وثبوت مسافة بينهما أي بين المرء والمرأة بحيث
يكون المرء في غاية القرب من المرء ولأن غاية البعد وأن اتصال شعاع عطف على قوله وثبوت
من الباصرة بالمرء وكل ذلك في حق الله والجواب منع هذا الاشتراك بأن يقال أن
هذا الشرط المذكور شرط في رؤية الله لأنها لا يلزم من كونها شرطية في الحسوس
كونها شرطية في رؤية الله لأنه قياس الشاهد على الغائب هو فهم محض فإن قلت فإن قلت
حقيقة لأن المعقولة أكثر والرؤية بالمقابل والانطباق وجوز أهل السجدة وهي
قلت بل النزاع حقيقة أن لا تكلف في الحاصل بما هو ممكن بدونها أم لا والجواب
إلى المنع أشار بقوله في حق الله لا في مكانه فالاعتراض من أنباء المكاشفة أن الله
يتجلى لأهل الجنة ويرىهم ذاته من حجاب صفاته لأنهم لا يطيعون أن يروا ذاته بما حجاب
قال الآن في الأشياء أن الرؤية نوع كشف وعلم الآن أنه أوضح وأنهم من العلم فإذا جاز
تعلق العلم ليس في جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكما جاز أن يعلم من غير كيفية وصورة
جاز أن يرى كذلك من غير كيفية وصورة ولا على جهة من مقابلة وأن اتصال شعاع
أو ثبوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد
يقع لا يلزم من كونه الشرطية شرطية أن يكون كسر وهو الموجود المحسوس
أن يكون شرطاً للغائب عن كسر وهو الله وأن قياس الغائب بهم محض لأن الغيب
اليعين في امتناع رؤية الله الذي هو مراد الخلقين أعلم أن المتكلمين يسمون
التشكيل استدلالاً بالشاهد على الغائب والاشبه به مثلاً والافتقار

بسموه قياساً لما هو من أخفى جزئياً لجزئياً وأنه قد به قياس شيء إذا قدره على شئ
ويسمونه الأصغر فرعاً والمثبت به أصلاً لأن البناء الأصغر عليه في ثبوت حكم عليه الأكبر حكماً
والأوسط جامعاً وعدله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله أي أن في هذا
الاستدلال القول أن الحكم أي البعث في الرؤية كحاشية البصر لأن رؤية الله أي أن البصر
ورؤيتنا إياه كحاشية البصر ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الأشياء في رؤية الله أي أن البصر
عدم اشتراط هذه الأشياء في رؤيتنا إياه فلا يلزم من كون هذه الأشياء شرطاً للرؤية كحاشية البصر
شرطاً بغير حاشية البصر فإن قيل لو كان الله جازياً للرؤية فإنه معارضة مطلوع فالمقابلة
وأن دل ذلك على علم جواز رؤية الله لكن عندنا ما ينافي فيه وأن حاشية الواو واللام سليمة
لوجوب أن يرى في الدنيا والآخرة وأن لم تجب الرؤية مع وجود هذه الشرطية بأن يكون
محضاً بجبال شاهدة أي عالية لأنها وإنه سفطة أي كون الجبال كحضرة وعدم
رؤيتنا إياه سفطة ومقابلة فلنأخذ أي الملازمة ممنوعة فإن وجه الرؤية على تقدير
كون الحاشية سليمة م ولأنهم أي من عدم وجوب رؤية الله جواز عدم رؤية الجبال
المذكور فإن الرؤية عندنا بأن خلق الله ولا يجب عند اجتماع الشرطية لأنه يجوز أن لا يخلق
الله الرؤية عند اجتماع هذه الشرطية ولو سلم وجوبها أن م ولأنهم وجوبها
الباري لجواز اختلاف الرؤيتين في المادية ولو سلم وجوبها الباري
أي عند تمام الشرطية لكن لأنهم عامة فيه لأنهم من السلف أن رؤية الله لا يجوز
الدنيا لضعف تركيب أهلها وكون قوتهم فأبينة متغيرة وهذا الآخر من قوتها تركيباً بأقيا
وقوتها بأقيا فراو أبها وعن ابن كثر لأنه لا يرى الباطنة بالأبينة بل يرى الباطنة بالباطنة
أعلم أن شرط الرؤية كثيرة الاول سلالة الحاشية أن تكون الشئ بحيث يكون جازياً للرؤية

الثالث يكون مقابل للارادة او في حكم المقابل فان الاول كل جسم المجازي للارادة والآخر كالعواصم المرئية
فانها ليست متعابلة للارادة ولكن حالتها في جسم المقابل للارادة فكان حكمها في حكم المقابل للارادة
الرابع ان لا يكون المرء في غاية القرب من ما لا يكون في غاية البعد السادس ان
لا يكون المرء في غاية الصغر السابع ان لا يكون في غاية الطول الثامن ان لا يكون بين
الارادة والمرء حاجز من سمعها عطف على قوله ومن العبادات قوله لا تدرك الابصار
لا يحيط به الابصار جميع بصر وهو حاسة النظر وقد يقال للعين من حيث انها تحملها في هذا
الكلام دليل ان خلق المايد كون الابصار اى البصيرة في كيفية حقيقة البصر وما لا يرى الذي
صار به الانسان بصره غيبته دون ان يبصر من غير ما يرى اعضاءه وانما يفتن
الابصار بما يدركه اياها مع انه يدرك كل شيء لان الله يرى الابصار ولا يرى شيء من هذه
كما لان غير الله لا يجوز ان يرى البصر ولا يراه البصر وهو يدرك الابصار وهو لا
يمدح الاله يقتضيه ان لا يدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قوله تدركه تقتضي
قوله لا يدركه الابصار بوليل يستحيل كل واحد من القولين في تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين
يستلزم كذب الآخر وصدق قوله لا تدركه الابصار يلزم كونه قولاً يدركه البصر
اى يحيط علمه به ولا يتخفى عليه شيء ولا ينفوته وهو اللطيف الخبير فيدرك ما لا يدرك الابصار
بالابصار ويجوز ان يكون من باب الفناء لا تدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدرك
الابصار لانه الخبير فيكون اللطيف مستعاراً في مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحواس
ولا ينطبع فيها ويجوز ان يكون الابصار لا يشترط ان يدرك الام في قوله لا تدركه
الابصار ليس لاستواء افراد البصر فلا يتم دليلكم ولو لم يستفادوا دون الخبير وان
المعنى لا يدركه كل بصر واذا عطف تفسير عموم السلب اى يشمل التقى لكل واحد

اذ لم يكن بين الارادة

ان قوله لا تدركه
الابصار

نعم

شع

لا سلب العموم اى نفي الشمول رفع اليجاب الكلى فيكون سلباً جزئياً وكون الادراك
معطوف على سلب كون الابصار هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية على وجه الاحاطة بجانبا للرؤية
يعنى لان ادراك هو الرؤية مطلقاً لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجانبا للرؤية
فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقاً جازية فعمل ادراك اخص من الرؤية ونفى الاخص لا يستلزم
نفي العام لانه لا دلالة فيه اى في قوله لا يدركه الابصار على عموم الادراك اى ادراك الدنيا والآخرة
والاحوال فيعمل على نفي الرؤية في الدنيا بما بين الادلة قوله لا دلالة فيه والمبتدأ قوله
وجواب بعون تسليمه وايضا البصر في اللغة والعرف هو القوة فالتعريف يصرح بالهاضمة
اذ الخطابة لا يجزى بالكسب العرف واللغة وهذا لا يقتضي ان الله يدعى ان الله يعطى يوم
اجزاء قوة لابصارنا فتقوى به علمه وبيته وقد يستدل على جواز الرؤية بغير
الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار عند حاضره
واما اذا كان المجموع قد حادوا فلا يمكن ان يراى بادر اك الابصار الادراك بمقابلة
وجه فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقاً اذ لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بتعريفها
اى الرؤية الموحى على ثلثة اوجه اوله ان يمدح في وجهه فهذا الذي نفي عنه والله ان
يمدح غير حضرة ويعلم انه ما يبلغه فهذا ايضا من نفي عنه ووجه ثالث ان يمدح
في حال غيبته ولا يزال بلغه ولم يبلغه ويمدح بما هو فيه فهذا لا يمتنع من
بان عدم الرؤية لو كان مدحا كان زواله نقصا فيلزم دواء في الدنيا والآخرة اجيب
بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما الموحى الذي يرجع الى الفعل فيجوز
زواله بزوال الفعل بل لا يلزم نقصا فيلزم منه التغيير في القديم والرؤية من الله
بخلق الله واما الاعتراض بالتدح بنفي الشريك هو امتناع فرد وبيان التمدح فيه

والاستقلال بالمتنوع شريك كالمعروف لا يخرج لعدم رؤيته أي المعلوم لا متناهما أي الرؤية
وأما القدر في أن يكون رؤيته اعترض بعدم رؤيته الامتصاص والطعن اذ لا يخرج فيه مع
لكن رويها كونه موجودا واجب بان نفي الرؤية عن الموجودات في عينها التعلق بالمعروف
بصفة الحال مخرج وتلك الاعراض معروفة بالامثلة المحدث والتفصيل فلا مخرج في رؤيتها بل
كون عدم الرؤية كالاتما هو فيما لا ينال اليه بالرؤية فلم ينل التفرقة بحججها كبرياء وانما ينال
اليه بالشئ والذوق فالحال يمنع الوصول اليه بالشئ والذوق لا بالرؤية فكان لكل الجنة
ومشاربها ولا يرى التمتع أي تزداد الشعور القوة في اللغة المنقولة والغلبة ويقال في الشيء
اذا اشتد ويقال الغيرة الذي لا يعجز عا راد ويقال الغيرة لا يوجد مثلا ووجوده بحججها كبرياء
أكبر بآء الرفع على الغير قيل الكبرياء ان لا يحاط به وان جلت الا دراك في قوله لا تتركه الا بصفا
عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالحوادث والمحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل هي
أي الرؤية فظهر لان المعنى أي معنى الآية ان الله مع كونها لا يدرك أي الله بالابصار
أي للبري لا بالحاطة بل يرى غير المتعاليه عن التناهي والافعال كجوابه المحدث ومنها
أي من اقوى شبههم من السمع ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية معروفة بالاستعظام أي
استعظام الرؤية والاستنكار أي عدا الشيء منكرا أي شبه المتعاليه انه ما ذكر سؤال الرؤية
في موضع من الكتاب لا قد استعظم وذلك في تلك الآيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لو لا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعنا عتوا كبيرا ولو كانت
الرؤية ممكنة لما كان ملابها عاتيا أي حجابا وزال المستكبر ارفعاء انفسه الى مرتبة لا
يليق بها بل كان تانزا منزهة طلبا لير المجرز الآية الثانية واذ قلتم يا موسى انتم منكم
نرى الله جهره أي عيانا فاخذتهم الصاعقة أي الصيحة التي اكلتهم وانتم تنظرون ولو امكن الرؤية

91
لما عاينهم بسوء الهمة الى الالة الثانية يستلزم ان الكتابان مثل الكتابان مثل الكتابان مثل الكتابان
فقد سألوا موسى كبر من ذلك فقالوا اننا لا جهره فاخذتهم الصاعقة بظلمهم على الله ذلك
السؤال ظلما وجازايم به في حال اخذ الصاعقة ولو جازايم به في حال اخذ الصاعقة ولو جازايم به في حال اخذ الصاعقة
لمجرة زايدة ولم يكن ظلالا ولا سببا للتعاقب والحوادث ان ذلك أي الاستعظام لتعظيمهم وعظام
التعظيم طلب الابقاع في احشائهم يعني ان كبرهم والتعاقب بسبب تعظيمهم على الله في الرؤية
في الدنيا تعظما وعظما في طلبها أي الرؤية لا لا متناهما ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية
الاولى واستكبر انزال الملائكة في الآية الثانية مع امكانها باختلاف والآية وان لم يكن ذلك
لتعظيمهم وعظما في تعظيمهم موسى عمن عن ذلك أي عن سؤال الرؤية كما فعل أي منع موسى
عمن حين سألوا أي قوم موسى ان يجعل لهم الله حيث قالوا يا موسى اجعل لنا الله فقال
موسى عمن بل انتم قوم تجهلون وهذا أي عدم منع موسى عن طلب الرؤية مشعرا بمكان
الرؤية في الدنيا ولهذا لا اجل لمكان الرؤية اختلف الصعوبة رضى عن النبي عمن بل رأى
رؤية ليلا المخرج والاختلاف في اختلاف الصعوبة رضى عن النبي عمن بل رأى
دليل الامكان لان الامكان سابق على الوقوع وروى مسلم عن ابي ذر رضى عن النبي عليه السلام
سئل هل ايت ربك ليلة المخرج فقال نورانه اراه فيه دليل للفرقة بين اذ روى اني بفتح الهمزة
والنون وكسرة فاعلم الاول كان انكار الرؤية وعكسه كان اثباتها والمراد بالنور هو
الظن بغير المظهر لغيره وهو صادق على الله وقد ورد به اذن الشرع قيل اطلاق النور
يؤيد رواية الكسر فلعلم واية التبع للتبليس على بعض الخاطب لقصوره عن ادراك ذلك
معناه واما الرؤية في المنام هذا جوابا يقال وهو ان يقال بل يجوز رؤيته الله في المنام
ام لا فاجاب بقوله واما الرؤية فقد حكيت عن كثير من السلف كقوله روى عن ابي بصير

فقال ايت زينة النام فقلت له ليت اليك فقال انك تشكك في رويان حمزة القاري
 قراء على القرآن من اول الى اخره في المنام حتى اذ بلغ الى قوله وهو ان به فوق عباده
 قال كذا في حمزة وانت القاري قيل هذا ما قيل على كونه حكيم الله لا على رويته وعن كبار الصوفية
 كمر ربه ولا في انما نوع مشابهة يكون بالقلب والعين **والله اعلم خالق الاضداد**
 لما فرغ من مباحث ذات الله وصفته شرع في بيان افعال العباد فقال والله
 خالق لافعال عباده من الملك والناس والجن وخالق لافعال سائر الحيوان لخالق لافعال
 وهو مذهب الصوابية رضي الله عنهم **والله اعلم خالق الاضداد** اي يوجد
 لذوات الافعال افعال مع صفاتها من كونها طاهرة او معصية كاذبة لا شعري او يستند صفاتها
 الى قدرة العبد كقوله القاري ابو بكر او يرا دانه خالق لافعال مع قدرة العبد كقوله الله تعالى فلا
 ردم كما لا اعلم المعتزلة فان قيل نعم كانت القدرة والارادة والشعور والالا بالحق لله مستقلة
 والافعال تحصل من هذا المجموع فثبت هذا المجموع حصل الفعل ثم لم يثبت فلا فكيف
 يصح اسناد الفعل الى العبد فقلت الاشك ان اصل الارادة والقدرة بالحق لله لكن تعلقتا
 من جهة الفعل والتركيب مع كبريات والسكنات يصدر من العبد فلهذا يصح اسناده الى العبد
 لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله وبه خرج الرد على الحكماء حيث قالوا القول
 العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم الاجسام ايضا وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم
 وبين المعتزلة ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكماء
 بجمع ان الله يوجب للعبد القدرة والارادة ثم مما يوجب ان المقدور وقد كانت الاوليات
 منهم اي من المعتزلة كانت اشارة الى جواب سؤال مقدور وهو ان يقال ان المعتزلة
 يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون

اي الردية
 في الغام

لفظ الموجد والخلق لا يفرقا جاب عنه بقوله وقد كانت الاوليات منهم اي يمتنعون
 وفي بعض النسخ لا يفرقون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويطلقون بلفظ الموجد
 والخلق وغير ذلك كسبغ ومحدث وحين راي الجاهلي من المعتزلة واتباعه ان معنى الكل واحد
 وهو المخرج من العدم الى الوجود مما سره اي يتشابهون على اطلاق لفظ الخالق على كل
 من النسبة الى فعله في التولد والبقية اجمع اهل الحق على ان الله خالق لافعال العباد وسائر
 المخلوق لخالق لسواه بوجه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان دليل على كماله
 عالما بتفاصيلها اي لافعال قيل هذا الدليل ينفي الكسب فيخلق معالاشته كقوله كونهما بالقدرة
 والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشيء مسبوق بالشعور ضرورة واتفاقا ثم القصد
 ان كان اجالا لافعال بالاجمال وان كان تفصيلا فعلم بالتفصيل ثم القصد الاجمالي كاف في الكسب
 اتفاقا لقصد الشيء الى الشيء فليكن كما فينا في الخلق ايضا ودعوى البديهة في عدم كفايتها
 فيه ثم ضرورة ان إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك اي ان يكون العالم
 بتفاصيلها والالزام بطا اي كون العبد عالما بتفاصيلها فان الشيء من موضوع الى موضوع
 هذا نظير افعال الظاهرة قد تشمل على سكنات متخللة اي متوسطة وعلمنا بعضها اسرها
 وبعضها ابطاء ولا شعور الواو للكمال لما نشه بذلك اي بافعال من الحركات والسكنات
 وليس هذا هو الجواب عن سؤال مقدور وهو ان يقال ان العبد ليس بعالم بتفاصيل
 افعاله بل هو عالم الالان ذاهل عن العلم فان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم والالزام
 من علم شيء واحد علوم غير متناهية وانه محذور عدم الشعور عبارة عن الذمهور
 عن العلم بالعبارة عن العلم فاجاب بقوله وليس هذا هو العلم بل هو العلم بالشيء اي
 العبد والجمهور على همة سئل وقد يقال سئل بالياء وهو لغة على من قال سئل ان

بغير هيئة والياء منفصلة عن دوا قولهم سؤال وسا ولت لم يعلم وهذا عدم الشهور
 في قولهم افعالها اذ انما قلت في حركات اعضاءها وهذا نظير افعال الحية في المشي والاحتذاء
 والبطلان اي لاخذ بالقلب والهر وكذا ذلك ما يحتاج عطف على قوله حركات اعضاءه
 فمن حرك العضلة جمع عضلة وهي جمعة متكررة في العصب عند الاعصاب
 قوله لا اظهر اي عدم العلم بتفاصيلها انما الى الدليل النقول المقصود الظاهرة
 الواردة في ذلك ان الله خالق لافعال العباد فتوكله والله خلقكم وامتلكون من
 الابد والامتنع يلزم ان يكون المفعول لانه اذا كان العمل يكون المفعول ايضا على
 ان مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير لانه اذا كان موصولة لا بد من ضمير المفعول في
 قوله وامتلكون اي تملكون لانه وجب عود الضمير من الموصولة الى الموصول بخلاف ما اذا
 كان مصدرية لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير ومعلوم علم ان موصولة ويشمل الافعال
 لانه اذا كان المفعول لله يكون العمل لله ايضا فيكون المفعول مشتملا لافعال هذا
 جواب عن سؤال مقدرو هو ان يقال ان هذه الآية لا تدل على المراد الذي هو كون افعال
 العباد مخلوقة لله لانه لا يمكن ان يكون بمصدرية وان يكون موصولة وانما يلزم ان
 لو كان بمصدرية لان معنى الآية والله خلق انفسكم وافعالكم واما اذا كان موصولة
 لا يلزم ذلك المعنى لان معنى الآية والله خلق انفسكم ومعلوم والمفعول لا يتنا والافعال
 فلا يكون المطا حاصلا بالآية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه ويشمل الافعال لان المفعول
 يطلق على الافعال التي هي احاصلة من المعنى المصدرية بل كون موصولة ادل على المقوم
 لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله كاذب اليه اهل الحق او ملحق للعباد كما هو
 منسوب الاغترال لم يرد باللفظ المعنى المصدرية الذي هو الابد والابدية بل كان

عضلة بفتح تيم بالدرد
 وقوله سكتة في قلبه
 استكة بالفتح الى تغيير النور
 استكة بشيوز او تونز
 عضلة واردر
 او قيانوس

بالمصدر الذي هو اي احاصل متعلق بالابد والابدية يعني الفاعل يراد المعنى المصدرية
 كطاقة في المسألة وقدر ابد المعنى احاصل بالمصدر كطاقة التي يكون المتحرك عليها في كل جزء من
 المسألة وهي افعال الاول لا شك ان الله موجود واختلف في الاول عن ما يشاهد من
 والسكتة مثلا على ما تدل عليه قوله قد ثبت على سكتات متخللة وحركات بعضها اسرع و
 بعضها ابطاء ولا شعور بالآلة بذلك ولذا هو من هذه السكتة السكتة هي الفائدة
 التي تؤثر في النفس تارة غيبا اي ان المراد بالعمل المفعول احد وهو احاصل بالمصدر و
 يجوز الاستدلال بالآية وان كان لفظ ما موصولة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون
 ما مصدرية قوله ولذا هو التعليل مقدم لقد يتوهم وتوكله خالق كل شيء اي ممكن بذات
 الى جواب يقال ان هذه الآية لا تدل على مطلوبة لانه عام يخص منه ذات الله وصفاته فان
 الشيء متناول لهما مع انها ليسا بمخلوقات فاذا كانت عاما مخصوصا جاز ان يخرج منها
 افعال العباد فيكون المراد من شيء غير ذات وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد
 من الشيء هو الحكم المطلق للآية فلا يرد ما ذكرتم من السؤال بل لالة العقل كانه اشارة
 الى جواب سؤال مقدرو هو ان يقال ان كل موجود واجب كان او ممكنا وذكر العالم
 واردة الخاصل لا يجوز من غير قرينة لان العالم لا يدل على احدى الدلائل الثلاث في
 القرينة منها فاجاب بان القرينة هو العقل اي المحض هو العقل فانه حكم بان المتع
 غير مخلوق وكذا الواجب فلا ينافي كون العالم قطعية البينة بخلافه اذا كان المحض
 هو العقل كما بين في الاصول ولان المفهوم في العرف مثل هذا الخطا بل لا يدل على ما
 نحن نعوهم كخطاب ليجب ان يخص به بل يكون انما ضارب من في الدار وهذا الضارب حاصل
 في الدار فلا يلزم منه كونه ضارب بالنفس وتوكله ان خلق كل ما يخلق الاستفهام

لا انكار فيكون المفعول ليس من مكنى اي الله لكن لا يخلو اي الاصل في تمام التمدح
بالا لقيته ولو شارك فيه لانتفت فائدة التمدح بالمال لقيته فان قال قائل قد قال
الله فلا تزكوا انفسكم في الحكمة في انه نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه قيل
عن هذا السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان حصل الخيرة فهو ناقص اذ كان
ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تام للملك والقدرة فيستوجب المدح فمدح نفسه
ليس له عبادته فيمدحه وجواب اخر ان العبد وان كان فيه حصل الخيرة فنكس الخصال من
الله ولم يكن ذلك بقوة العبد فلذلك لا يجوز ان يمدح نفسه والله انا قدرة
وملكه ليس بغيره فيستوجب المدح ومثال هذا ان الله نهى عباده ان يمدحوا على احد
بالعرف وقد من الله على عباده للمعنى الذي ذكرناه في المدح لكونها هي التي تكون الخاتمة
منها ما الى مرجعها لتستحق العباد و هذا المطلب لا يحصل الا بان يكون الخاتمة مخصوصة
لله لا يقال قال تعالى فانه جمهور المعتزلة يكون العبد خاتما لخالقه لكونه من المشركون
دون الموحدين فلا يكون الاستدلال بهذه الآية جملة لهم لانهم ليسوا من الموحدين
فقد اذهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله القدرية مجوس هذه الامة قالت
المعتزلة المردية الجبرية القائلون بان كل شئ يخلق الله فيلزم لو سلم ان المردية
فعل المرد فيبيع رايهم وحالهم في هذه المسئلة والانفة كشافي كفا بالله الى دين
المجوس مشكلا لانا نقول لا تشرك هو اثبات التشريك في الالوهية بغير وجوب الوجود
كما للمجوس فان عندهم الخالق اثنان خالق الخيرة وخالق البزوان والآخر خالق الشر وخالق
له امر من اوتى استحقاق العباد كما لعبادة جمع عابد الاصل والمعتزلة لا يفتون
ذلك اي التشريك بل لا يجعلون المعتزلة حالتيه العبد كالحقبة الله لا افتارة

بالحقبة

101
اي العبد الى السباب والالاء التي يخلق الله الان مشيا في ما وراء الاله والارادة الاصل
مصدر جعله فادعى في الاله فادعى ما يتوارى به وهو خلفه والى المفعول فادعى
ما يتوارى به وهو قداه ولذلك عد من الاصل في الفواعل تفصيلهم اي المعتزلة في هذه
المسئلة اي مسئلة خلق الافعال حتى قالوا اي المشرى ان المجوس جمع مجوس في سحر حالهم
اي المعتزلة لا يقال بذلك في ذكروا في الفروع ان من قال النظرية خير من اليهودية فقد كفر
لا بانه الخيرة للقيع عكسا وشرا عابدا ليل على لانا نقول الجبرية الممنوع هو الخيرة مطلقا اما قبل
النظرية خير من اليهودية من جهة ليس طبعهم وطعن وسهولة مبالغ في الكلام او البرهنة
خير من الضاري من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر الضاري في الالوهية فلا والله في
قالت اليهود غير ان الله في انا قاله طاب من اليهود وحيث لم يثبتوا الى المجوس الاشرار
واحد والمعتزلة اثبتوا اشركا لا يحمي واحتي المعتزلة على ان العباد خالق الافعال
بما ترون من حركة الخيرة وحركة المرفوض لان الاول باختياره دون الثانية حاله
هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد ضرورية اختيارية وغير اختيارية
فلو كانت تخلق الله لزم ان يكون لكل اختياريا او غير اختياريا فاعلم ان الحركة التي هي
اختيارية تخلق العبد والحركة الغير الاختيارية تخلق الله وبانه لو كان الكل يخلق الله
لبطل قاعدة التكليف لانه كالمطادات فكما ان تكليف ايجاد ابطا في هذا المخرج بالكل
اخر والزم بالعمل الشرائع والتواقي الفاعل وهذا حاصل في الكلام لو كان افعال العباد
يخلق الله لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاول والآخر والنوامي وان لا يكون مستحقا للمدح
ببعض افعاله والزم بالبعوض الشوائب العتبات ببعض الاخر لان الكل يخلق الله لا اختياريا
للعبد لكونه مجبورا واللوازم كلها باطله اما الممازفة فلان يلزم تكليف العاجز ويلزم ان

يكون العبد مستحقا لهذه الثواب اما بطلان اللازم فلان الله كلف عباده بالاداء
 والنواهي واستحقاق الموح والزم والقبيل فاعاله وكذا الملهوم اعلم انه يتفرغ
 على سائر خلق العباد من ان المتوكل اعندنا بخلق الله كماله في المضروب الاك
 في الزجاء وعند المعنزة بخلق العبد ومن ان المقتول ميت باجله لان القتل فعل يحصل
 بخلق الله وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها انه مريد بجميع الكائنات عينا او عرضا طاعة
 او معصية والجواب عن الاستدلال المذكور ان ذلك الاحتياج المذكور انما يتوجه على كبرية
 العباد لانه خالقها بالاختيار العاكين بشيء الكسب اي كسب العبد من الكسب في الفعل الاحتجاب نفع او دفع ضرر ولذا
 فيكون مبدءا لها فلهذا لا يوصف فعل الله بان كسب الاختيار اي اختيار العبد اصلا بالكلية حاصل اجبا
 ان يقال ان هذا الاحتياج المذكور هو عدم التوق بين امرتين وبطلان قاعدة
 التكليف والموج والزم والقبيل والثواب فان يكون حجة على كبرية فانهم قائلون
 على ان لا كسب للاختيار للعبد اصلا فاعاله يكون ان افعله بمنزلة حركات الجمل لا علينا
 فاننا قائلون بكسب العبد واختياره فلكي يكون قاعدة التكليف باطله لوجود الاختيار
 من العباد ولا الموج ولا الزم ولا الثواب ولا العقاب لان الافعال صادرة عنه
 ولا اجل ذلك حتى الموج والزم والثواب والعقاب في مقابلة افعاله وانما نحن في شبهة
 اي ثبتت الكسب والاختيار على ما تحققت والضمير البار في عايد الى ان شاء الله تعالى
 التكليف ليجزا ما كلف به ويستحق الموج والزم والقبيل والثواب لاختياره الفعل
 او لم يخله فان قلت التكليف بالصلوة مثلا لا يجازيها واذا لم يكن هو الموجد
 كان تكليفها لا يطاق قلت لان من التكليف لا يجازيها بل يختارها فيتمتع عليه
 ايجاد الله وقد يتسكن اي المعنزة بانه لو كان الله خالقا لافعال العباد كان هو الموجد

لانه خالقها بالاختيار
 فيكون مبدءا لها
 خلافا لزم في المعصية

والاعمال والشارف والزلزلة والاسرار الى غير ذلك هذا اي هذا التمسك بجهل
 عظيم قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً اما البسيط فهو عبادة عن عبادة عن عدم
 العلم بالشيء من اجل الوجوه او من بعضها واما المركب فهو عبادة عن عدم العلم بالشيء
 مع اعتقاد انه علم اما الجهل المركب فيستحيل اجتماعه مع النظر لان صاحب هذا الجهل لا يفتقر
 المركب الى اعتقاد عالم بالخطأ في حال فيه ان يطلبه لان اعتقاد المعلم بمنفعة عن الاقدام
 على طلبه ان المتصرف بالشيء من قام به ذلك الضمير به راجع الى من وذلك ان
 الى الشيء سواء كان موجدا او كاسبا او محلا فقط كطال زيد وقصر عمر وقال حجة
 الاسلام من اوجد من قام بما يحل فالموجد هو العاقل الحقيقي والحل هو العاقل المجازي
 فاطلا دقاتك في التجوز والله قائل في الحقيقة ولذا نسب الله له الاختيار في الزمان
 تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال ما رويت اذ رويت ولكن الله ربي لا من
 اوجوه لا يردون للمعنة ان الله هو العاقل المسود والبياض وسائر الصفات
 في الاجسام ولا يتصرف بذلك الصفات حاصلة ان يقال ان المعنزة لم يفرقوا بين خلق
 الشيء وبين الانصاف به فترى ان من خلق الشيء فهو متصرف به وليس كذلك لان
 المتصرف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده الا يري ان الصباغ يصيبغ
 الثوب بالسواد فالسواد قائم بالثوب فالثوب بالسود والصباغ هو الموجد
 لانه اسود ولانه لو كان كذلك كان الله الاسود والابيض وليس كذلك لانه اوجده
 وليس كذلك الاتفاق والاول ان المتصرف بالشيء من قام به ماخذ الاتفاق لا من اوجده
 ذلك الشيء لان السواد والبياض من المحل فيتنصف المحل ورجا يتسكن اي المعنزة عليه
 بقوله قد قبحا ركن الله احسن الكالين اي حتى التعظيم والثناء بانه لم ينزل الا بال

مفعي تبارك دلم عظمت وجلالته واما ثباته لا انتقاله وهذا لا يقال تبارك الله
 مضارع لان انتقاله لازمة على القديم واذ خلق من الطين كهيئة الطير
 المتمسك بالطين لا يتبين ان قوله احسن الخلقين يدل على كثرة الخلق وان قوله
 واذ خلق من الطين كهيئة الطير يدل على ان عيسى لم خالق لان الضمير في خلق عايد الى الله
 فيكون العبد خالق لا فعال الاختيارية والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير فيكون
 مفعي احسن الخلقين احسن المقدرين والخلق ههنا يكون ايضا مفعي اذ خلق اذ تقدير
 مفعي الخلق في اللغة التقدير اي الجاد الشئ على تقديره ولو استواء يقال خلقت الادم اذا
 قد تعطل منه شيئا يقال رجل خالق اي صانع **وهي** كما فعل العباد **كلها** **راثة**
و **شيت** اي ارادة الله ومشيته الله قد سبق انها عبارة عن **مفعي**
 اي الكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كان في اصل اللغة مختلفين فان المشية في اللغة
 الايجاد يقال شاء الله اي وجده والارادة طلب الشئ **وهي** لا يبعد ان يكون ذلك
 اي الحكم اشارة الى خطاب التكوين فان مشية الله ههنا عبارة عن ارادته ان
 يقول له كن فيكون وان كانت الارادة كما في اثنين في خلقه فخطا بالتكوين لا يتقصه
 وجوده في طلبه كما يتقصه خطا بالتكليف وقيل خطاب التكوين عبارة عن سرعة
 الابدان **وقضية** اي قضاء وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام لا يحل
 الزوال **اعلم** ان القضاء والقدر بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله فقضيتهم سموا
 وقوله وقدر فيها اقواتها والمقتدر له انكروا القضاء والقدر ههنا المفعي في افعال
 العباد وقد يجيبان بمعنى الايجاب والارادة كقوله وقضيتهم ان لا تقيدوا الا
 اياه وقوله كن قد رتب اليكم الموت فيكون الواجبا بالقضاء ودون البوابة وقد

في قوله

وقدر ابدانهم بالاعلام والتبيين كقوله وقضيتهم اي سائر الخلق الكتاب يتفهمون
 في الارض مرتين وقوله الا اراة قدرته من الغابر من اي علمنا بذلك كتبنا في
 في اللوح لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله واجب الرضا اي رضا العبد به اي بالكفر
 لان الرضا به بالقضاء اي بقضاء الله واجب الالزام بطل اي الرضا بالكفر بطل لان
 الرضا به بالكفر كقوله اعلم ان الرضا بكفر نفسه كونه اتفاقا واختلافه في الرضا بكفر غيره
 قيل كقوله وقيل ان الله لا يكره وقيل الحق انه كره ان كان ينبغي الكفر ويستحسنه والافلا
 كمن احب موت الشريك بالطبع على الكفر حتى يتبع الله منه فهذا ليس بكفر بديل قوله
 ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم قيل هذا
 دعاء يموت على كفرهم وهل يجوز الدعاء على المومن بشرير يموت على الكفر فيه كلام
 في بعض التفسير ان موسى عم دعا على بلع لسليخ الايمان منه حاصل هذا السؤال
 ان يقال لانهم ان افعال العباد كلها بقضاء الله والالزام ان لا يكون الرضا بالكفر
 كوالا من جهة افعاله وليس كذلك لو كان كذلك لزم رضا العبد به لان الرضا
 بقضاء الله واجب والالزام بطل وكذا المكذوم فلا يكون افعال العباد كلها بقضاء
 الله كما اننا نقول الكفر مقص اي مخلوق لا قضاء وهو ايجاد الكفر وخلق حاله
 هذا الجواب ان يقال ان كون الكفر بقضاء الله واجب الرضا به قضاء لا الرضا
 بالكفر والكفر هو الرضا بالكفر لا الرضا بقضاء الله والكفر والسياسة لم يفرق بين
 بقضاء الله والكفر وبين الرضا بالكفر وزعم انه واحد وليس كذلك الرضا انما يجب
 بالقضاء وهو صفة الله **دون** المقص وهو صفة العبد عليه ان قال قضيت
 بقضاء الله يريد به رضاه بما ورد عليه من البلاء هو المقص لا ما قام به

يتفهم الله

الله قال اوله ان يقال الكون نسبة الى الله باعتبار ايجاديه ونسبة الى العبد باعتبار
 خلقه والرضا انما يجب باعتبار النسبة الاولى وتقديره قضاء الله عند الكثرة
 هو ارادة الازلية المتعلقة بالشيء علماني عليه فيما لا يزال وقدره ايجاديه على
 مخصوص وتقدير معين وعند العاقل قضاء الله عبارة عن علمه بما ينبغي
 ان يكون على الوجود وقع يكون على احسن النظام وهو المراد بالارادة والقدرة
 عبارة عن خروج الموجود الى الوجود العيني بغير علمه ما تقرر في القضاء **وقد بين**
 وهو تقدير اي تعيين كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن بيان في حدوده
تبع وضعه وما يكون في كميته والمسترة في كونه عايد الى ما والضمير البارز الى المخلوق
من زمان بيان ما ومكان وما يتبع عليه من نواحي عقاب انما هي اجزاء نواحي
 مثوبة لان الحسن يوجب الى مرجع اليه المقصود اي مقصود المص من قواه و ارادة
 ومشيته اه تعليم رادة الله وقدرته لما من ان الكل الى المخلوق بجميعها خلق الله
 وهو اي الخلق بسند في القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار الى الكبره ولا
 يجبر على شيء من الاشياء بل كل به قدرته وهو المراد بتقديره يعني ان الله مريد بجميع الاشياء
 جوهر كان او عرض وطاعة كان او معصية لانه خالق الكائنات كلها بالاختيار
 والعلم فيكون مريدا لا بالضرورة الا ان الطاعة بمشيته و ارادة ورضائه وحبته
 وقضائه وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته دون رضائه وحبته فان
 قيل الفرق بين الارادة والمشيته وبين الرضا والحبية وبين القضاء والقدرة
 قلت هو ان الارادة يكون في الالكوان والاحكام وان المشية انما يكون في
 الالكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشية وان الرضا هو كمال ارادة وجوده

الشيء والحبية عليه فيكون وجود الحبية مستلزما لوجود الرضا من غير عكس وان
 القضاء وجود جميع المخلوقات في النوع المحيطة بمقتضى القدرة وجودها منزلة الالهي
 بعد حصولها بطلان قيل من طرف المعتزلة فيكون الكافر مجبورا كونه والكافر في
 نفسه فلا يقع تكليفه اي الكافر والناسق بالايان والطاعة يعني اذا قدر الله كونه
 الكافر فسق الناسق قبل خلق الكافر والناسق وتعلق له علمه والاقوة للكافر ان
 يخرج من تقدير الله بفعل كذا في ما تعلق به علمه فيكون مجبورا كونه والناسق قبل خلقه
 اي من الكافر والناسق الكفر والفسق باختياره فلا يجبر الى رادة الله والفسق والطاعة
 باختياره فيكون ارادة الازلية تابعة للاختيار والحادث ولا يعود فيه الى حال
 علم بالحادث الا ان علم اختياره غدا فاختار حتمه كما انه علم الله منهما اي من
 الكافر والناسق الكفر والفسق بالاختيار يعني الارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله
 وقوه فهو حاد الوقوع وكل ما علم الله عدمه فهو حاد عدمه حاصل الجواب ان يقال
 لانهم من كون الكفر من الكافر والفسق من الناسق ب ارادة الله وقدره كون الكافر
 مجبورا كونه والناسق في نفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله منها الكفر
 والفسق من غير اختياره وليس كذلك ارادة الله منها الكفر والفسق باختياره
 فلا يكونان مجبورين في الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الناسق
 بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال لم يلزم تكليف الله بالمعتزلة انكر و ارادة الله
 نفسه ورواها في حقها لو ان الله اراد من الكافر والناسق ايمانه وطاعته
 لا كونه ومعصيته رعا منهم اي من المعتزلة ان ارادة الله التبعيية قبيحة كلفه
 واجادة اي كما ان خلق القبيح فيجب عند المعتزلة وكن منعه ذلك اي منعه كون ارادة

الفسق

في نفسه

ان الله للقيوم قبيح خلقه لان القبيح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض للنسبة الى العبد بل
القبيح كسب القبيح والاتصاف به كما ارادة واجاده ولذا خلقه ان سلم كون العبد
خالق الفعل والحاصل الامر العددي المسمى بالتصديق والاختيار وغيرهما هو السبب
متا كما كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب الحسن والسيئ
البشر اذا وقع في خلقه لوجوب انتمائها على مصلحة وحكمة بل القبيح كما لو اعطى ملك
رجل الن درهم مع علم بان ذلك اللاني يعرف هذا الشخص الى اطلاق نفسه لكنه
يعطيه لينعظ به غيره فلا ياله بعد ذلك احد ولا يعرف الى مثله فعدم اي عند
المعنة له يكون اكثر ما يقع من افعال العباد من المعاصي والجرم على خلاف ارادة بل على
وفق ارادة ابليس مع انه قد قاله وهذا اي كون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف
ارادة مستنبح جدا قيل لانه يلزم عجزه ومغلوبية لوقوع خلاف ارادة في حاكمه
لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان فلما نجح في مغلوبية
كونه بالاجماع وهو مع عظمه لوجوب الوجود وانما حكم ان رج بشاعة دون استقامته
لان المعنة لم يقولوا بانهم يريد الايمان والطاعة بارادة جازية تقع يلزم الجزيل قالوا
انه كما يريد بها برغبة العباد واختيارهم فاعلم انهم يريدون الله فلا عجز في الحقيقة حكم
عن عمر بن عبد العزيز المعنة انه قال عمر بن عبد العزيز الزينة احد مثل الزينة تجوز مثل مغلوب
مطلق واما مصيبة او موصولة وهذا القول كمثل انكم تنطقون كان مع في السبينة
فقلت له اي المجوسي لان لم قال اي المجوسي ان الله لم يريد اسلاكه فاداسا اسلمت
قلت للمجوسي ان الله يريد اسلاكه لكن الشياطين لا ياتونك والشيطان فيما
من شيطان يستطع اذا بدو وقال شيطان وشيطان ويسع بذلك كل من بعد

بعد غيرة في السر وتقال فعلان من شطط بغير اذالك فالتعبد ما كان منزه
وتجوز ان يكون يسمى بفعلان لمبالغة في اهل الكفر فقال المجوسي فانما يكون هو الشريك
الاغلب يعني اذا وجد الكفر والمصباح بارادة الشيطان يكون اكثر افعال العباد بارادة فيكون
الشيطان شركا غالبا في ايجاد افعال العباد وهو كونه فيكون كل الافعال خير او شر بارادة
الله ولا يمايز على المعنة ان لو قالوا ان الله يريد اسلاكه الكافر ارادة جازية ليس
كذلك كما كان جواب عمر للمجوسي ان يقال ان الله يريد اسلاكه اختيارا كما ذالم كثر
لم يرده فكان التعصير مكلفا في ان الله عبيد كبار الله وهو شيخ اهل الاعتزال
وقل على صاحب هو ملك من عباد وعنده عند صاحب الاستاد ابو الهيثم الاسف
وهو شيخ اهل السنة فلما راي الفاضل الاستاد قال فاضل سبحان من تنزه عن جميع
يعني طعن عبد كبار على الاستاد بقوله سبحان من تنزه عن الغنى يعني ان المعنة لا
يقولون بكساد القبيح والشرور على الله من جهة التخليق واهل السنة يقولون
سبحان اسم واقوى المصداق واشتق منه سجد والتسبيح لا يكاد يستعمل الا مضافا
فان الاضافة تبين من المعظم فاذا افرغ عن الاضافة كان سماعا على التسبيح لا ينف
للتلوين والالف والنون في اخره وما ايضا فاليه مغلوب لان المسيح وتجاوز ان يكون
فاعلا لان المعنة تنزهت وانقضاء بفعل محذوف تقديره سجد الله تبينها قال بعض
اهل اللغة اشتقاق سبحان من السباحة اي المشي لان الذي يسبح بابعده بين فيه يكون
فيه معنى التبعية وقال بعضهم هذه لفظة تعوت بين كل شيء لان العباد اذا تعبد
من شيء قال سبحان والحمد والثناء تعبدت قاله سبب في بينهما فصار سبحان والثناء
الذي يتوجب به العقوبة في النار وقيل كسب به الحمد فقال الاستاد في جوابه سبحان من

الشيء رتبة

على الفور

لا يرى في ملكه الا ما يشاء يعني من سبكم ان كذا كذا فربون مشبه الله والحق ان الله
لا يرى في ملكه الا ما يشاء يعني غرضنا في الطعن بان يقول في القول مستلزم لان
يقال الله ليس خالق النعم و قوله لا يستاد طعن ايضا لان هذا الطعن يشترط الطعن
الاول لان غرضه ان يقال انتم فاعلمون لوجود ما لا يشاء الله في ملكه هو منزه عنه
والغرض من بين الكائنين اثبات تعليم رادة الله وقدرته كل كائنا عند اهل الحق
دون المغنرة والمغنرة اعتقد وان لا حرج بالشيء يستلزم الارادة اى رادة ذلك
الشيء والى عدم الارادة فحملوا ايمان الكافر مراد لان الله اراد على العبد بالايان
وكونه غير مراد لعدم اراده الكفار بالكون وكن يعلم هذا اشارة الى الجواب ان الشيء فلا
يكون مراد او يورثه فلا يكون الاستمرارية بالارادة وقيل يكون اى الشيء مراد الكفر الكافر
وهي عنه حكم ومصلح كيطبها اى بالمصلح علم الله فلا يكون النهى مستلزما لعدم
اولا انه معطوف على كيم لا يستلزم العمل لانه ملك مطلقا لا يتصرف في ملكه كمن يشاء ولا ظلم
لفعله اصلا الا يرى ان السيد اراد ان يظهرها حاضرين عصيان عبده بامر اى
السيد بالشيء والبرية اى لا يرى السيد اى من عبيده قوله لا يرى توضح للوجه
الاول اخر من الوجه ان يتلوا بين الفصل بين الوجهين مع قصر كذا وقيل بمسك
الجابيين اى اهل السنة والمعتزلة بالاياء وبالنا واما مفتوح على الفريين **واللعبة**
افعال الاختيارية اى بارادته قال في المقاصد كان الخياط ينظر الى الطرفين فيعمل
الى احداهما والمرير ينظر الى طرف القدي يريده ويناسبه في الاحياء من ان الاختيار موقوف
بالتردد والارادة لم يثبت **فصل** اى بالافعال الاختيارية ان كانت طاعة
يعاقب **عليها** اى على الافعال الاختيارية ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية فاعلم

اي بالشيء

فانهم نسبوا التبع الى الله وابرؤا العبد من الذنوب في كل الجملة انه لا فعل للعبد اصلا اى
اختياريا ولا غير اختياري وان حركة تاي العبد بمنزلة الجملة او العود والنا بقتة ورئيس
الجبرية جهم بن صفوان المدي واصفا الفعل بالخلق جاز على حسب ما يضاف اليه الشيء لان
حمله الى محصله وعندهم قوله جاء زيد وزيد غير وانه قولك طال الفلأما وابيض الشعر لا قدر
عليها اى على الحركات ولا قصد ولا اختيار وهذا اى زعم الجبرية بطالنا تفرق بالضرورة بين
حركة البطن وحركة الارواح من هذا دليل على وتعلم ان اول اختياره دون الله قال بعض محققين
اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بل الى الجالب والى يوحده فيجب الفعل فلا ولا كسب ولا خلق
فمنه يكون للاختيار العبد دخل وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتأثير ولانه لو لم يكن للعبد
فعل اصلا اى الاختياريا ولا غير اختياري هذا دليل على ايضا لما صح كلفه مصدر مضاف
الى المفعول هو الضمير والترتيب استحقاق التوابع مصدر مضاف الى المفعول هو التوابع والافعال
على افعال اى لا يصح ترتيب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلوة وسائر الحسنات
وترتيب العقاب على بعض الاخر مثل شر بالجر ونحوه ولا يفسد الفاعل اى لا يصح لنا والافعال
الى العبد التي تقتضى سببية القصد والاختيار اليه اى الى العبد على سبيل الحقيقة مثل صلوات
وكتب فان كل واحد من صلواتهم وكتبته من الله الى العبد على سبيل الحقيقة به ان كل واحد من
هذه الافعال مسبوق بالقصد والاختيار كمال الفلأما واسود لونه فان كل واحد
من طالع اسود لا يقتضيه سببية القصد والاختيار والنصوص من هذا دليل على القطعية
تنفي ذلك اى تنفي ان لا يكون لقوة العبد تأثير لافعال الاختيارية كقوله كذا جازا بكما لو
يكسبون يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا وقوله كذا من كذا وعلين من
شاء فليكنوا الى غير ذلك من الايات فان قيل هذا السؤال من طرف الجبرية منشاء السؤال

يكون

قوله والمقصود تعليم ارادة الله بعد تعليم علم الله وادارته الجبر لازم لا يقال هذا السؤال
 على ما مر في قوله فان قيل فيكون الجبر مجبوراً كبقوه لا كما تقول ما حرمنا، علم لزوم جبر من
 كون الكل خلق الله فهو جبر متعلق بالفعل فقط وبذا يتبين علم لزوم من تعلق العلم والارادة
 الازليتين فهو جبر متعلق بالفعل والارادة معا فلا اورده تعلقها بوجود الفعل وعدمها
 لانها اما ان يتعلل اي علم الله وادارته بوجود الفعل فيجب الفعل بعد ما لا يعلم الفعل فيمتنع
 الفصل والاختيار مع الوجوب لا امتناع اي مع وجوب الفعل والامتناع قوله والامتناع يكون
 معطوفا على الوجوب فيكون معناه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على
 النتيجة الاخرى وهو قوله ولا امتناع في يكون معطوفا على الاختيار فيكون معناه ولا امتناع
 للعبد عن الفعل مع الوجوب الاختيار اي علم الله هذه النتيجة يكون على تقدير واحد لا على تقديرين
 فكل كمال التقديرين يكون العبد مجبوراً قلنا يعلم الله ويريد ان العبد يفعل فعله او تركه
 اي ترك الفعل باختياره فلا انشكال حاصل كجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم
 الله وادارته متعلقاً بالفعل والترك من غير اختيار العبد ويسر كذلك فان عاده الله جارية
 على علمه وادارته متعلقان بالفعل والترك على اختيار العبد فان اختيار العبد بالفعل علم
 الله وادارته وان اختيار الترك تعلق علم الله وادارته فلا يلزم جبر الذي ذكرتم فان قيل
 فيكون قد لا اختياري واجبا ان علم الله وادارته وجود الفعل وامتناع ان علم الله
 وادارته عدم الفعل هذا اي كون الفعل الاختياري واجبا وامتناع بناء الاختياري
 اختيار العبد قلنا نعم فان الوجوب بالاختيار رخص للاختيار وعليه السيد ان اختيار
 العبد لا يستند اليه والالاختيار الى ارادة اخرى وادارته اختياراً اختياري الصانع
 كان مجبوراً اجيب بان الارادة اوامراً والمقتضى الى الارادة هو الوجود فقط فيستغنى

الارادة عن ارادة اخرى كما تنفها، الكوثرين عن تكوين آخر كذلك ولا امتناع لان كماله في
 الاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر من العلم بالاختيار واجبا
 والبعض جواب آخر منقوض بافعال الباركي لان علمه ان تعلق بوجود فعله يكون وان تعلق
 فيمتنع مع انه فاعل الاختيار يعني ان افعال الباركي واجبة ومع هذا لا ينافي الاختيار
 واما النقض لفعل الباركي فقد فوج بان مقتضى الاختيار قديم يتعلل في الازل بالفعل
 الحادث في وقته فالمتكهن ان يقال ان اختيار العبد مستند الى استعداد الموضوع فيلزم ان
 العلم بالوجوب يعني ان الله يخلق في العبد صفة من شأنها ان يريد بها اي شيء كان
 في اي وقت كان لا يقال ان الوجوب في فعل الله من ذاته فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره
 بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه لا يكون الا من الله فيكون الوجوب منافيا لاختياره العبد
 لا كما تقول الكلام في الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حيث انه وجوب سواء كان من ذات
 الفاعل او غيره لا يتغير ولا يكون واجبا بل ممكن فالجواب بقوله الشارح فان قيل من
 جانب الجبرية وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم ان يكون
 المقدر الواحد داخل تحت قدرتين مستقلتين واللازم بط وكذا الملازم فلا يكون
 للعبد قصد واختيار في افعاله لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موصفا
 لافعاله بالقصد والاختيار والارادة وقد سبق الواو لمحال ان الله متعلق خلق الافعال
 واجبا كما في الجواب والافعال معلوم اي واما معلوم ان المقدر الواحد اي الفعل الواحد
 لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين لان كل واحد من القدرتين لا يخرج من ان يكون كائنه
 في حصول ذلك المقدر او لا يكون كذلك فان كانت الاولى لزم الامتناع عن القدرة
 الاخرى وان كانت الثانية لا يكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه قلنا الكلام

في قوة هذا الكلام لا نزاع في قوة هذا السؤال ومثله اي حكم السؤال الا انه ان
لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله وبالفروقة اي ثبت بالفروقة ان القدرة العبد
وارادة مدخله بعض الاصل والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة يقتضي التمكن
وقيل قدرة الان مهيئة بالتمكن من الفعل و قدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه واستت
القدرة من القدرة ان القادر يوقع الفعل على مقدار قوة اي على مقدار ما يقتضيه مشيئة فيه
دليل على ان الكادح حال حدوثه والمكن حال ثباته مقدور ان وان مقدور العبد مقدور
الله لا يشيء وكل شيء مقدور كركه البطل دون البعض حركة الارشاد حتى جواب
لا في التقصير اي النجاة عن هذا المصنوع الى القول متعلق باجتناب الله خالق افعال
العباد والعبد كاسب يقتضيه ان الله خالق والعبد كاسب ان عرف العبد
قدرة وارادة الى الفعل كاسب فسر في التوحيق بقصد العبد جعله من الامور الالام موجودة
والامور في قلايد عليه ان العرف فعل موجود فيستند الى الابد اي كاسب و ايجاد الله
تغيب ذلك اي عقيب رادة العبد خلق قيل في الشئ بتقدم الكسب على الابد
فيلزم كون العبد كاسب لفعله حال عدم اجيب ايجاد الله متعلق بقصد العبد من غير تارة
ذات الازمانا وايضا القصد الى تمام الفعل فعند تمامه كان الفعل مكسوبا والقصد كاسب
وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه والمقدور الواحد الى الفعل الواحد اخلق
القدرتين لكن مجتهدين فيمكن من الفعل الواحد مقدور الله كسبه الابد مقدور
العبد كسبه لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجبان يكون بالابد فان قدرة الله
متعلقة بالازمانا عالم بالابد ثم يتعلق به عند الابد انواع اخر من التعلق وهذا
القدرة اي الله خالق الفعل والعبد كاسب من المفعول ضروري وان لم يقد رعا ازيد

108
من ذلك المعنى في تكميل العبارة المقصودة اي موصية ومعلمة عن حقيقة كون فعل العبد خلق
الله و ايجاد الله اي ليس مع ما فيه للعبد اي فعل العبد من القدرة والاختيار ولهم جوابا
يقال وهو الفرق بين الخلق والكسب يقال ان الفعل مقدور الله من جهة الابد ومقدور
العبد من جهة الكسب فاجاب عنه بقوله ولهم اي المتكلمين في الفرق بينهما ان بين فعل الله
وفعل العبد عبا منها ان يقال ان الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفة من
كونه طاعة او معصية وهو من سبب التام في قيل كونه طاعة او معصية انما هو لواقعة
الامر او في لقته وكل منهما امر لا يحتاج الى علم تسوي وجود الفعل في الامر فلا دخل لقدرة
العبد في شيء منهما عنده نعم ان كون الفعل طاعة او معصية لما غرضه بالنسبة الى محله
ناسب ان سبب القدرة المحل لذلك مثل ان الكسب ايجاد في الابد والخلق لا بالابد في الفرق و
الذي ان بعده لا يفيد شيئا لان فعل العبد كصلاته مثلا ان وقع باله فليس خلقا ولا
بالفليس كسب فاصح اجتماع الكسب والخلق فيه ايضا اما ان يكون في محل قدرة
اولا وايضا اما ان ينفرد القادر به او لا فلا يظهر اجتماعهما فيه الكسب مقدور قد
وقع المقدور في محل قدرته اي قدرته العبد فان القيام مقدور العبد وقوة في محل قدرته
وهو بدنه لان القيام قائم به وبدنه متصف به والخلق لا في محل قدرته في الخلق لا يقع
في ذاته والاصل ان اثر الخلق ايجاد الفعل في امر خارج من ذات الابد كسب صفة في فعل
قائم به قيل الخلق بالمفعول المصدر في محل قدرته وبمعنى الخلق ليس بمقصود لان تميزه
من الكسب بين قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصلا لانه محل قدرته والكسب
كان حاصلا في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب يمكن ان يرا الفرق
بين الخلق والمكسوب اذ في يظهر الفرق بين الخلق والكسب لا يصح انفراد القادر به

اي بالكسب اي لا يكون لمجرد الكسب الفعل موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق اليه
 والخلق يصح ان يكون المشيخ ان مقدور الله قسم القسم الاول يصح انفراد القادر به
 مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا يصنع للعبد فيها والقسم الثاني يصح انفراد القادر به ولكن
 لا يكون منفردا بل يكون للقدرة العبد مدخل فيه كالأفعال الاختيارية للعبد الى غير ذلك فان
 قيل من جانب الجبرية ومنشأ السؤال في الله خالق والعبد كاسب فقد انبتم ما يستم
 لا المغنلة من باب الشكر حاصل في السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في
 افعاله لزم اثبات انبتم الى المغنلة من اثبات الشكر كسب الله وبين العبد واللام
 واللام مثل قلنا ان الشكر ان يجمع انسان على شيء ويتوكل كل منهما بما هو له والآخر
 فلا شك في هذا من الاستناد وهو ان الموجد مجموع القدرتين على ان يتعلق معا بفعل
 قيل ان اراد الاستناد ان قوة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله
 صارت مستقلة بالتأثير بتوسط اعانتها فترى من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين
 مستقلة بالتأثير فيط قلنا والظاهر ان حراده كون الترجيح من العبد والايكاد من الحق
 كما قال البعض اذ يصح ان يقال ان القدرتين تتعلقان باصل الفعل لا صفة من
 كونه طاعة او معصية كشركي القرية والحمل وكما اذا جعل العبد خالفا لافعاله والصفات
 جال في لساير الافعال من الاعراض والاجسام كلفا اذا اضيف امر الى شيئين
 مختلفين كما لا ريب يكون ملكا لله بحجة الخلق والعبد بحجة ثبوت التصرف في الفعل
 للعبد يسبب الله بحجة الخلق والعبد بحجة الكسب ان قيل من طرف المغنلة نزل
 السؤال عما قوله والكسب يصح انفراد القادر به والخلق يصح كسب الله
 فبما هو موجد لا يخلق والدم بخلاف خلقه حاصل ان يقال ان من ان يخلق

١٣٥

١٥٩
 القدرة انبتمهم لانها لا يكون المعنى لا بد من وقوع الفعل دون القدرة لانه بالقدرة لا يحصل
 بعد ذلك القدرة الاولى قلنا انما ندعي لزوم ذلك اي وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة انا
 كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة لان القدرة التي بها الفعل اذا كانت القدرة السابقة
 على الفعل وكان ان العرض لا يتيق في الزمانين فيلزم وقوع الفعل بالقدرة وانما اذا اراد ان
 اي القدرة التي بها الفعل المتل المتبادر المتعارن للفعل فقد عرفت بان القدرة التي بها الفعل لا يكون
 القدرة الامارة فيلزم ترك مذهبهم هو ان القدرة التي بها الفعل يكون سابقة عليه لا متا
 اياه ثم ان غيبته لا بد لها اي القدرة المؤثرة من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بغيره ان
 ادعيت ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة
 التي بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بما يمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة
 التي بها الفعل تتوقف في حصول الفعل على امثال سابقة لانها لو لم يتوقف عليها كانت
 هي اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فيكون
 هي من امثال سابقة وانما لم ننع انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انه عرض لا يبقى
 مع ان البقاء لا يوجب تقوية فافهم وبما لا يحدث من القدرة من بيان ما يمكن لا يمكن
 بحدوث القدرة او لا بل لا بد من بقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل بالقدرة
 القدرة فليكن البيان فاذا لم يبينوا فيكون الفعل بالقدرة المتعارنة للفعل فقط لانه
 ظان الفعل لا يحصل بدون القدرة والامارات هو باخر لقوله فان قيل من انبتم
 على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكرنا الاستدلال على تقدير
 امتناع بقاء القدرة لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الا ان اي وقتنا العوار والوقت
 بين ان وان قلنا ان هو الزمان الذي انت فيه الان هو الزمان الذي قبل الزمان الذي انت فيه

قد علمت ان لا بد من بقاء

وهو الساندة السابقة على ساعته المتجدد لا مثال له باستقامة بقاء الاعراض في الزمانين
 باعيانها وكنها ما نذكره يد على المقننة من طرفيها الستة فان قالوا يجوز وجود الفعل
 بها أي سبب القدرة في الحالة الاولى اي في اول الحدود فقد تركوا مذهبهم وجعلوا يلزم
 سبق القدرة على الفعل ان مذهبكم كذلك حيث جواز مقارنة الفعل للقدرة وان قالوا
 بامتناع اي امتناع الفعل في الحالة الاولى لزم الحكم اي الدعوى بلا دليل والترجيح بلا مرجح
 او القدرة كالحال لم يتغير اي كالحالة الاولى اي لم يكن ضعيفة ولا ثم قوت ثانيا مسا
 كان المراد بالقدرة المثل للتجدد او غير ذلك في أي القدرة بمعنى ذلك كالحال اي في كل الاحوال
 والثانية كالحال في الاعراض أي حدوث معنى في القدرة اي لم يكن في اول القدرة مانعا
 يمنع حصول الفعل ولا يمكن في اخر القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرضي
 يقوم بالقدرة التي هي عرضي لغيره والالزام قيام العرض بالعرض فلم يصار الفعل بما يسبب القدرة
 في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى مستغفيرة نظرا جوابا ما في قوله واما ما يقال في
 التامين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية اي مقارنة القدرة
 الفعل زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم وبان كل فعل كسبي لا يتصور
 بان كل فعل كسبي ان يكون بقدرة سابقة عليه اي على الفعل بالزمان البتة حتى يتبين حدوث
 الفعل في زمان آخر والقدرة متوفرة بجميع الشرط لوجود الفعل حاصل هذا الكلام ان يقال
 انما نحن في القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الاولى
 ولكن لما لم يلزم ترك مذهبهم لان التاميين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
 بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون بان كل فعل كسبي ان يكون القدرة سابقة
 عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى بل يقولون ان
 القدرة يجوز ان يكون في الفعل قبل ولا يجوز ان يتبع الفعل من اجاب بالشيء كالحال

وجوده وجب الفعل في الثانية تمام الشرط
 في الحالة الاولى الانتفاء شرط لوجوده مانع عن الفعل وجب الفعل في الثانية تمام الشرط
 مع ان القدرة التي هي مقنة الترديد في الحالتين هي في الحالة الاولى والثانية على السواء
 حاصل هذا الكلام ان يقال انما نحن في القسم من الترديد وهو ان يقال ان وجود الفعل متبني
 في الحالة الاولى ولكن لما لم يلزم التكميل والترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمنع الفعل في الحالة
 الاولى لما اخره ومن بهما اي من اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى للانتفاء الشرط
 وارتفاع الموانع ببقاء القدرة في الحالتين ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة
 المستتمة بجميع شرائط التامير وارتفاع الموانع فالحق انها مع الفعل لا اي وان لم يرد بها
 القدرة المستتمة للشرط المذكورة بل يد القوة الغضبية التي اذا انغمضت الى ارادة شيء
 حصل ذلك الشيء فقبله اي قبل ذلك الشيء قياسا على سائر القوى كحيوانية الحيوانية
 من الحيوان والان الوجود ان الشاهد بثبوت القدرة فينا شاهد باستمراره وثبوتها
 الى وقت يريد كونه وقيل في انها جزء العلة وجزء ما تقدم على المعلول قلنا جزء العلة انما يجب
 تقدمه بالوقت لا بالزمان والكلام في التقدم الزمان المتقدم وهو كون الشيء بحيث يتقدم
 اليه شيء آخر ولا يكون مؤخر فيه كتقدم الجزء على الكل كتقدم الواحد على الاثنين والتقدم
 الزمان لتقدم الاب على الابن فالوجه ما ذكرنا واما امتناع بقاء الاعراض هذا انتفاء
 الى الطعن الى قوله بالاستقامة بقاء الاعراض فبينية على مقدمة صعوبة البقاء مع البقاء
 اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الغم وذكاء القلب فلو ثبت هذه المقدمة كان
 مذهبنا بل السنة حقا مطلقا والا فذهب المعتزلة اول وهو ان المتغيرات ان بقاء
 امر حقيق في هذه المقدمة الاولى زائفة فيكون فلان ان بقاء الشيء كذا بل البقاء هو
 استمرار الوجود وعدم زواله وهو عين الوجود وانه معطوف على ان بقاء الشيء

جواب سؤال السرد
 على قوله لا فقبله
 بانه يلزم بقاء الاعراض
 في تأنيده

اشارة الى المقدمة الثانية يشتغ قيا العرف العرف فلام امتناع قيام العرف من
وانما يلزم ذلك ان لو كان المعنى التبعي في التخيير واما اذا كان اختصاصا لثابت بالمتفق
فلا امتناع وانه اشارة الى المقدمة الثالثة يشتغ قياها معا بالحق فلم لا يجوز قياها
معا بالحق السرعة والحكمة التامنين بالجسم يعني اذ لم يكن بقاء الشيء زائدا عليه فلا يشتغ
بقاء الاعراض واذ اجاز قيام العرف بالعرض او قياها بالحق فلا يشتغ ايضا سبق القوة
على الفعل وبقائها الى زمان الفعل كما يستدل العالمون اي المعترضه يكون الاستطاعة قبل الفعل
بان التكليف اي الماحر حاصل قبل الفعل ضرورة ان كما ذكره مكلف اي مورا بالايام وتارك
الصلوة مكلف بها اي بالصلوة بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة حقة اي حقيقة
الضرورة التي يوجد الفعل بها اي حين التكليف لزم تكليف العاخر اي الماحر العاخر على
بأشياء ذلك الشيء وهو يربط اشارة جوابا الى بقوله وهو اي يطلق بهذا الالاف
يعني لفظ الاستطاعة على سبيل الاستنباط اي سببا للفعل والآلة الالات جميع
وهي الواسطة بين الفعل والمنفعة ووصول الفاعل اليه كمنشأ المنفعة فانه اي المنشاء
واسطة بينه اي بين النجس وبين الخشب ووصول النجس الى رايه الى الخشب والجواب
اي انك لو اسبب جمع جارية كانه قوله وهو على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
من سبل من الناس اذا المراد من الآية الكريمة الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل حاصل
بذلك ان الاستطاعة مقول لا مشترك على معنيين الاول هو القدرة الحقيقية وهي القوة
المسترة للفعل والثاني هو سبب الالات والجوارح وهي القدرة الممكنة على الفعل
ومعنى التكليف يتوقف على المعنى الثاني دون المعنى الاول فلا يلزم تكليف العاخر لان
المعنى الاول بوجود المعنى الثاني وانما ذلك لو انتفى المعنى الثاني فان قيل اي ردودها

الجواب من جانب المعترضه الاستطاعة صفة المكلف وسبب الالات ليس بصفة لاي
المكلف فكيف يصح تفسيرها اي الاستطاعة بها اي بسبب الالات حاصل السؤال الذي قيل
ان تفسير الاستطاعة بسبب الالات والجوارح ليس بجواب لان السبب الالات بيانها فافهم
بالمباين لا يجوز فلا يكون الجواب المذكور جوابا مستلزما ليج قلنا المراد بسبب الالات اسباب اي
المكلف فالالات والالات عوض عن المضاف اليه والآلة والمكلف كما يتصرف بالاستطاعة يتصرف
بذلك اي بسبب الالات يقال هو ذو سبب الالات كانه لا يشق منه اسم العلم على كل حال عليه
على المكلف حمل المواظفة بخلاف الاستطاعة فانه يقال المكلف مستطيع قلنا سبب الالات
الاسباب الالات مما يحمل على المكلف حمل اشتقاق الاستطاعة يقال المكلف ذو سبب الالات
كما يتقرب الى الاستطاعة واشتق منه ما يحمل على المكلف حمل المواظفة كما يشق من اشتقاق
كما يقال المكلف سليم الاسباب كما يتقرب الى المكلف مستطيع فلا فرق بينهما في كونها وصفا
كما سبق الى بعض الالات ومن ان سبب الالات لا يشق منها ما يحمل على المكلف بخلاف
الاستطاعة ومعنى التكليف توقف هذه الاستطاعة على سبب الالات
الاسباب الالات الاستطاعة بالمعنى الاول اي القدرة الحقيقية التي بها الفعل فان اراد بالجزء
بذلك حقيقة الجواب عن استدلال المعترضه بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاخر عدم
الاستطاعة بالمعنى الاول فلام استحالة تكليف العاخر بالمعنى الاول بل يجوز للملازمة مسلمة
لكن لازم التسمية اللازم وهو تكليف العاخر بهذا المعنى لصديق العاخر على عدم شيء
من شرطه صدور الفعل من جهة قصد الفاعل ومباشرة بسبب الفعل والآلة
فعدم القصد والمباشرة عاخر عما بدأ والاختلاف في صحة تكليفه بل لم يقع من التكليف
الا تكليف العاخر بهذا المعنى وانما رد بالجزء ولم يرد في الاستطاعة بان يقال المراد بها

بيانها بيان

اما بالمعنى الاول والاول لان الاستطاعة المنسلخ فيها هي القدرة التي بها الفعل وهو المعنى الاول
 وان اريد بالمعنى الثاني فليكن لزمه اي لزمه تكليف العاجز اي لزمه الملازمة لجواز ان يحصل
 قبل الفعل سلامة القلب والادب وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل فان قلت العجز
 باق في سائر احوال عدم القدرة المؤثرة فلم يجز التخليق بها قلت لما جرى كسنة الله تعالى
 خلق القدرة المؤثرة وقد جاز عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل لزم
 تكليف العاجز بان القدرة صالحة للضدين اي القوة للفضيلة التي ذكرتها واما القوة
 المستعينة بسائر احوال غير فيض صالحة للضدين اتفاق عندنا في حق ان القدرة المصروفة
 الى الكفر هو بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف بينهما الا في التعلق بالقدرة
 وهي صالحة للضدين وكذا القدرة ونحو لان كل سبب من اسباب الفعل كالآلات والادوات
 المعدودة لتنظيم القدرة التي فقه صالحة للضدين كالسنان يحصل للضدين الصدق والكذب
 واليد في العمل بالبر والكل وكذا القدرة الحقيقية وتحتية ان الطائفة مع المعصية انما
 تختلف بالنسبة الى اللزوم والزم لان حيث اتزان السجدة كدس طاعة وللصنم معصية
 ولا تمازج في ذات السجدة ولا تمازج في القدرة عليها الا انها اذا اقرنت بالطاعة
 سميت نوافيا واذا اقرنت بالمعصية سميت فسادا وهي في ذاتها واحدة لانها وضع
 ايجابية على الارض وهو في الاختلاف في التعلق لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
 فالكا فوافد على الايمان المكلف به اي الايمان الاله عرف قدرته اي الكافر والكا فوافد
 ضيق باختباره من فها اي القدرة التي القدرة الى الايمان فاستحق الكافر الزم والحق
 ولا امتحان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان فاقية
 فلم يلزم تكليف العاجز ولا يخفى هذا الشارة الى رد هذا الجواب بان في هذا الجواب سلكنا

يحتمل ان مراد الامام بالقدرة
 سلامة القلب والادب ويكون كلام
 المتن يخرج القول للامام ايضا
 عصا

112
 تكون القدرة قبل الفعل لا يتجدد الا بمثال وبدونه لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون
 قبل الايمان لا محالة فانما يجب عن قوله ولا يخفى بان المراد ان القدرة وان صلت للقدرة
 لكنها من حيث التعلق باصدي لا يكون الامعة اي ما يصح فلا يلزم من هذا الجواب تسليم
 كون القدرة التي بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التي بها الفعل هي القدرة التي من حيث انها
 متعلقة بالفعل وهي ليست متقدمة عليه لا القدرة المطلقة في تليها ان يكون القدرة
 قبل الفعل حتى ان ما يلزم من كونها متعلقة بالفعل هي القدرة المطلقة بالفعل وما يلزم من كونها
 لتلك اي لتلك الفعل هي القدرة المتعلقة به اي بالترك واما نفس القدرة فتكون متعلقة
 متقدمة بالضدين قلنا انما لا يتصور فيه تنزع بين اهل الحق والمعتزلة فان كلام
 قائلون بكون القدرة المتعلقة بالفعل معه لا قبله واما التنزع بينهما في نفس القدرة التي
 بها الفعل بل هي متقدمة على الفعل ام لا يكون كذلك بل هو في الجواب المذكور لغو من الكلام
 وانما كان لغو من الكلام لان قوله في ان ما يلزم من كونها متعلقة بالفعل هي القدرة المتعلقة
 بالفعل لا يكون له معنى مفيد لان القارن للفعل لا بد وان يكون متعلقا بالفعل فليكن
 وجه التامل ان نفس القدرة لا يجوز ان يكون متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا
 ولا يكلف العبد التكليف ما خور من الكلمة وهي المشقة بما ليس في سعة
 الوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه لان قابلية التكليف اما لا اداء
 كما قال المعتزلة او لا ابتداء ومنه الابتداء الاختيار والاختيار من الله ان يظهر
 حاله يوجب الثواب والعقاب لان الله لا يربط الثواب والعقاب بما يعلم ولم يظهر
 منه ما يستوجب الثواب والعقاب علم الميسر الكفر ولم يعلمه ولم يخبره ولم يظهر منه
 ما يستوجب اللعنة والعقوبة كما هو منه بيننا وهذا لا يتصور فيها لا يطاق اما الاول

وكذا الابتداء لانه اذا كان كماله ولا يتصور وجوده لا يتحقق في الابتداء وهو ما يتحقق
 في الاله بربنا واما متنع بقاء فيما يتصور وجوده لا فيما يتنع سواء كان ممسكاً
 في نفسه كج الصديق في قلب الحبيب وتحصيل كماله وممكنه في نفسه كخلق الجسم والصعود
 الى السماء فانه ممكن في نفسه لكن لا يكون في وسع العبد عادة واما ما يتنع اي يكون ممكن
 في نفسه وممتنع بالنظر الى الغير بناء على ان الله علم خلافة واراد خلافة كايان الكافر
 وطاعة الله فلا يتنع في وقوع التكليف اي بايمان الكافر وطاعة الله كونه مودود
 المكلف ثم عدم التكليف اي عدم وقوعه بالبر في الواسع متفق عليه في خروج الضدين
 وخلق الاجسام وان جوزه الاشعي لقوله لا يكلف الله نفس الا وسعها وانت خير
 بان الاله انما يزل على عدم وقوع التكليف ما لا يطاق وهو لا يوجب انتفاء الجواز والال
 في قوله نبوه بسماء هو لا للتبعية دون التكليف فذا اشار الى جواب سوال مقدر تقديره
 ان التكليف ما لا يطاق لو كان غير جازماً وقع والوقوع دليل الجواز وانه طلب الانبأ
 من الملائكة مع انهم ليسوا بالعباد وطلب الانبأ محسوس في تكليف الاطاعة كقوله
 ان طلب الانبأ مع عدم علمهم انما يكون تخليفاً لو كان الامر طلباً للتحقيق المأمور وليس كذلك
 بل لا خلاف فيهم حيث قالوا اجعل فينا من يوسف فينا ويسفك الدماء ونحن نبتغي نكاحك ونؤثر
 فيكون اسكاتاً لهم ودفعاً لا اعتقاد فضلهم على ادم عدم خطاب التبعية جازم وهو الامر بان
 الشئ ولم يكن اتيانه مراد البتة بغير اني طاب ان كان ذلك في كماله باحياء الصور التي يعقلها
 المصورون يوم القيمة ليظهر عجزهم ويحصل لهم الندم ولا ينفعهم الندم قوله حكاية ربنا
 ولا تخمن ما لا طاق لك به ليس المراد بالتخمين هو التكليف بل اوصول الاطاعة من العوارض اليهم
 كالخط وغيره من الطاعون والفرق والحق وغير ذلك اشارة الى جواب سوال مقدر وتوهم

امر سر

بالنظر الى

السؤال ان التكليف ما لا يطاق لو كان محتسفا لما جاز الاستعاذة عنه في قوله ربنا
 ولا تخمن ما لا طاق لك به فان تخمين ما لا طاق لك به يكلف من التكليفات والاستعاذة عليه
 استعاذة عن تكليف ما لا يطاق فدل على ان التكليف يستمتنع فلنا ان الاستعاذة عن
 تكليف ما لا يطاق بل استعاذة عن تخمينه وهو مغاير لتكليفه اذا التكليف محتسفاً لا في تخمينه
 لا يخص الامر وعندها يجوز ان يحل الله عبده حبلا لا يطيقه فيموت ولا يزال ولا يجوز ان
 يمكنه تخمين حبس لو حمل شاب ولو امتنع بقاء للزوم السفة لان تكليف العاقل عن
 عن الحكمة لتكليف الاعيان بالنظر والمقتدر بالشي فلا ينسب اليه التكليف واما النسخ في الجواز
 عدم التكليف بالبر في وسع متفق عليه واما النسخ في الجواز فنفس المعقولة بناء على التبع
 العقلية لانه ثبت عن العلم القادر التبع وجوزه الاشعي لانه لا يتبع من شئ وقيد بدل
 من طرف المعقولة بقوله لا يكلف الله نفس الا وسعها عاقل الجواز على متعلق يستدل
 بتوهمه اي توهم الاستدلال لو كان جازماً لما لم من فرض وقوعه وهو كذا الله
 هذه مقدمة سطرية ضرورة ان استحالة اللزوم توجب استحالة اللزوم وهو ان يكلف
 في الواسع حقيقة اللزوم لكنه لو وقع لزم كذا الله وهو في قوله لكنه لو وقع
 مقدمة استثنائية لانه لزم من فرض وقوعه وهو كذا الله بقوله لا
 يكلف الله نفس الا وسعها وهو في هذه الهاء التنبيه وذا اشارة والضمير مشير
 اليه بكنة في بيان استحالة كل متعلق علم الله وارادة اي ارادة الله واختصاصه
 اي الله بعدم وقوعه الباء متعلق بتعلق والهاء في وقوعه عايد لاما وحدها اي حل
 الامام ان كل ما يكون ممكن في نفسه اي في حد ذاته لا يلزم من فرض وقوعه وانما يجب
 ذلك اي عدم لزوم الجواز لم يرض له الامتناع بالغير والا اي وان عرض له الامتناع بالغير

بعضه لو لم يحز تكليف ما لا يطاق
 لما سئلوا التخلع عنه عصاة

في ذلك الوقت وان الموت لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله قد قطع على اي علم
 المقتول الاجل في نعم قالوا تولد مودة من قتل القاتل ولولم يقتل لما شئ لما اجل الذي علم الله
 مودته قبل لا يقتل قالوا ابو الذيل من المعتزلة انه لو لم يقتل لما كانت التبتة في ذلك الوقت الا
 كان القاتل غير المعلوم الله وهو جيب بانه لا يتصور قطع الاجل المقتول ولا التبتة
 لانه تغيير المعلوم الله بيان هذا الكلام ان الله لما علم قتل كان قتلته تغير المعلوم
 عليه فلو توفيت في وقت اخر فمعلق بعدم فعله وقطوعه ليس تغيير المعلوم الله وانما يكون
 تغيير ان لو علم بان غير معلق بشئ موقوف لكن في الكمال عما اهل السنة حيث قالوا لو
 لم يقتل طاز ان يموت ولان لا يموت لانهم ان ارادوا به عدم تعيينه في علم الحق فهو انكار
 للنقص وان ارادوا به الامكان الذي هو مستحق من الكل فلا بحث فيه جواب ان المراد عدم
 تعيينه على الارض فلا ينافي ذلك في تعيينه القتل لنا اي لانه دليل ان الله قد حكم باجل العباد
 اي لا وقت المقدرة لموتهم على علم الله من غير تردد بانه الباء متعلق حكم اذا جاء اجلهم
 لا يستأخرون ساعته ولا يستقدمون واجبت المعتزلة على ان المقتول ليس ميتا باجله لا حادث
 الواردة في ان بعض الطائفة يريدون انهم كقولهم يوم لا تدور القدر الا الله واللا يزيد في العمر
 الا البر وقارح من احب ان يبسط رزقه ويؤخر له اجله فيحصل رحم الله بالكرامات
 وهو في حق الابوين والاقربين ضد العقوق وهو الاساءة اليهم واليقضي طاعتهم
 صلواتهم كنيتهم عن الاحسان الى الاقربين من ذوى النسب والاصهار بالتعطف عليهم
 والرفق بهم والرعاية لاصوالهم فاذا جاز الزيادة بالحنه جاز النقصان بالسبب والفتنة
 وبانه دليل على المعتزلة لو كان المقتول ميتا باجله لا شئ القاتل في الدنيا ولا عاقبة
 في الآخرة ولا دية في قتل الخطاء ولا قصاص في قتل المجرمين القصاص على وزن فعل

115
 من المتاعلة وبه المساواة اذ ليس موت المقتول حكمة اي خلق القاتل ولا بسبب اي القاتل
 والجواب عن الاول اي الاستدلال بالاحاديث ان الله كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة
 كان عمره اربعين سنة اصل سنة ستة فلاحا ما قالوا لهم علمته ما علمته ما نهته وقبل
 لاحا واو لتولم نواير يردان الزيادة والنقصان بالنسبة الى عمره المقتول في علم الله
 لو لم يسبب الزيادة والنقصان قيل هذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب
 واحد قلنا انما ان تعدد الاجل هذا المعنى غير محال بل المحال ان يعلم الله موته في وقت معين
 بلا تعيين قطع القاتل اجله وليس هذا مذهب الاحد لكنه اي لكن الله يعلم انه يعلم اي
 الطاعة انما على الاربعين عاما عدم فعله مع علمه بفعله ترغيبا على الطاعة وتنويعا
 المعصية والله حكم لا يحصى ويكون عمره سبعين سنة فنسب هذه الزيادة الى تلك الطاعة
 بناء على علم الله انه لو اذى الطاعة لما كانت اي وجدت تلك الزيادة واصل هذا
 ان الله كما يعلم المعلوم الذي يوجد يعلم المعلوم الذي يوجد ان لو وجد كين يوجد
 كما اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم مع علمهم لا يريدون
 لقولهم ولوردوا لعادوا والماتوا عنه ويكفون ما قيل بالاحاديث بان الطاعة
 يزيد فيما هو المقصود الا هم من المردود هو اكتسب الكمال بالاعمال الصالحة التي بها تكمل
 النفوس الاتية فيعود بالسعادات وينزلنا ويلوان كان احسن كسب المعنى
 لكن الاول اظهر من حيث اللفظ عدم احتياجه الى التفسير شئ او يقال المراد من الزيادة
 البركة في رزقه كسب التوفيق في الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه في الآخرة ومبينا
 عن الضياع في غير ذلك ويقال تعالى ذكره ليجعل مكانه لميت او يجري له ثواب عمله الصالح
 بعد موته او يقال انه بالنسبة الى بطلان تلك في اللوح المحفوظ وكذا ذلك فيظهر في اللوح

لا يجوز في

المحفوظ وتؤكد ذلك في ظاهره الموضع انهم يستنون الا ان تفضل حمة فان وصل الرمح زيدا ربحوا
وقر علم الله كسر قلع من ذلك وهو قوله في قوله باري ويثبت بالنسبة الى علم الله
والمسبق به قدرة لازية بل هو مستحيل بالنسبة الى اظاهر المحفوظ في تصوير الزيادة و
هو المراد بالحديث وعن ابي ايمن الله لا بالادلة القطعية ان وجوب العباد الضمان
اي الرتبة والتعصا من العاقل لعباد اي الطاعة فظاهر العبودية لا تركها اي القائل
المسوق وهو قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الاباحي وكسبه اي التملك العقل الذي
الذي خلق الله عتبت الموت بطريق جري العادة لانه يمكن ان لا يخلق الله الموت فغيره
عقب العقل كمن جرى العادة الله على ان يخلق الموت عقب العقل فان العقل قبل العاقل
كسبا وان لم يكن خلق الموت قائم بالميت مخلوق الله لا يصنع للعبد في اي الموت
تخليقا ولا التساوي ومبنى هذا اي منه لو ان الموت قائم بالميت ان الموت وجودي فيكون
التساوي بين الموت والحيوة تقابل التضاد لان المتضادين احراز موجودان لا يجتمعان
في محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان الموت والحيوة احراز
موجودين كان بينهما تقابل التضاد بدليل قوله خلق الموت والحيوة وتوجيها ل
بهذه الحيوة ان الموت كان متعلقا بالخلق وهو لا يتعلق بالعدم وجودي موجود في الخلق
فيكون الموت احراز وجودا في الخارج والاكثرون على انه اي الموت عدمي اي عدمه في
الخارج طاقا بالميت لان عدمي الاحتياج الى الحي فيكون التقابل بين الموت والحيوة
تقابل العدم والملك لان الموت عدم الحيوة عامشانه ان يكون حيا ومنه خلق الموت
قدرة اي قدرة الله الموت والتقدير اعلم من الخلق لانه يتعلق بالوجود والمعدم خلقا للخلق
الخلق الذي هو الابد والاضداد من الوجود فانه لا يتعلق بالابالوجود دون المعدوم

116
والاجابة لا كما زعم الكيع من المعنونة ان للمقتول جليلين القتل والموت فانه زعم
ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعل الله فكانه يريد بالموت ما ليس
بالقتل وان لم يقتل لما شئ لا اجله اي اجل المقتول الذي هو الموت هذا القول مردود لانه
يؤدي الى ان يكون العبد مانعا عن افعال الله عبده الى ما جعله اجله وهو محال فانه من
الاجابة ولا كما زعمت الفلاسفة ان الحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بخلق طبيعيا
وانقضاء حراته الغريزية كانه في حلال الشهوة واجالا اخر منه الاخرم الانقضاء
بحسب الاستطاعة كالتفكر والامراض **والاجابة** وهو في اللغة مصدر سيع بالمرزوق
لان الرزق اسم لما يسوق الله الى الحيوان فيكله اي ياكل الحيوان الرزق وذلك فيكون
حلا وقد لا يكون وهذا في التفسير المذكور اولى من تفسيره اي من تفسير الرزق بما يتخذ
به الحيوان الهاء في رابع لما طوله قليل لعله اولى والضمير طوله عليه لا يتعدى
من معنى الاضافة الى الله مع انه اي معنى الاضافة معنونة مفهوم الرزق وعند المعنونة
الحرام ليس رزقا لانهم اي المعنونة فسر دواي الرزق تارة فظن تارة المظن في اي بعض
الاصيان او مصدر وكذا تارة بملكو يكله اي الرزق لما كلف تارة بالجمع من الانتفاع به
اي ما وذلك في التفسير المذكور ان المعنونة لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان يكون
يلزم من تفسير المعنونة على الوجه الاول ان لا يكون ما ياكله الدوا رزقا لان المأكلة غير
مستقرة ويلزم منه خلق الله وهو قوله وامن تارة في الارض الاعلى والارض
وعلى الوجهين اي التفسير الاول انه للمعنونة ان من اكل حرام طول عمره لم يزره الله
عابدا الى من الله اصلا وهو بطا بالاية المذكورة وقد اجيب عنه بانه قدس في اليه
كثيرا من البياح الا انه اعرض سائته وبمعنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله

المع والتمسك بالامور او لا يكون كذلك كما في سائر الافعال المبادة كالاكل والشرب
 فيكون تعريفه كسرها مع اختلاف التعريف الاول فانه لا يتنازل ولا يباح ولا يكون جامعا
 والفرق بين التعريفين الاولين ان التعريف الاول لا يمنع التعريف الثاني ولا يمنع التعريف الثاني
 التعريف الاول لان المذكور من التعريف يصدق عليه لا يكون متعلقا للذم والعقاب هو تعريف
 احسن لا يصدق عليه فتعريف التعريفين كسرها مع وتبين كسرها بين مانع والقضايا بان
 تعريف احسن بالليكون متعلقا للنهي والتعريف ما يكون متعلقا للنهي فتقول المذكور على
 نوعين كراهة تحريم وكراهة تنزيه كالاول اخذ في التعريف وان كان في كل واحد من
بعضها كذا تعالى اي ارادة من غير ان يرضى له من غير ان يرضى له **والقبيح منها**
 اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلقا للذم في العاقل والعقوبة الاجل اعلم ان
 احسن والتعريف متعلقا بالاشراك على ثلثة معان الاول هو ان احسن ما يكون ملائما للطبع
 كاجلاداة والتعريف لا يكون كذلك كالمراة **والفعل** ان احسن ما يكون صفة كمال
 كالعلم والعدل والتعريف ما يكون صفة نقصا كالجور والظلم **والفعل** ان احسن
 ما يكون متعلقا بالذم في العاقل والثواب في الاجل كاليان والتعريف ما يكون متعلقا
 بالذم في العاقل والعقوبة الاجل **والاولان** عقبتان اتفاقا **والفعل** ان احسن
 المعنوية والشرع كاشف عنه وشرع عند اهل السنة فالشرع لو وصي التعريف او في احسن
 يصح عندهم الاعتدال **ليس** **بعضها** اي الله تعالى عليه اي على التعريف من افعال العباد
 من الاعراض قال الله ولا يرضى لعباده الكفر في ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق
 بالكل اي باحسن والتعريف واخير اشرافا للمعنوية فانه قالوا الارادة انما يتعلق
 بالاحسن لا بالتعريف فانه كما في ان الكافر المؤمن برغبته ولا يريد كونه ومعه **اصلا**

والصلوة والصوم
 والزكاة والحج
 فذلك من احسن ما
 كماله وشرب الخمر والزنى
 والبغاة وام ما يستقيم
 الظاهر ابو داود وغير ذلك من
 القبيح والاضرب الاول منها
 برضاء الله دون الضرب الثاني

بناء على الاصل المذكور والرضا قيل الرضاء حاله ثابتة بعينه حصوله لا يتم
 ابتداء فوجود الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهذا تعقبه وهو بهذا المعنى جاز
 في حق الله تعالى لانه لا يبدل له صفة عقوبة البتة والنجية وحقه الله للعباد ارادة الهدى
 والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الآخرة ومحبة للعباد ارادة طاعته وتوحيده
 عن معاصيه وعند الاشياء المحبة والرضا انما هو كل موجود وكل ارادة لانها عندهم
 بلحظة الارادة واورده عليه بقوله لا يرضى لعباده الكفر واجاب الاشياء بما يرضى
 الانية بالان لا يتم في العباد المؤمنين بليل الاضافة اليها والارادة لا تتعلق بالاحسن دون التعريف
لاستطاعة مع الفعل الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسما
 متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة
 خلاف الجبرية فانهم قالوا الخلق يجبر على فعل الله كما في آياته وفي هذا القول بطلان الامر والنهي
 ورفع الشرائع وانكار المستطاع والضروري والتحاق للسوفسطائي وقالت القدرية وكثير
 من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد كمن قبل الفعل يكون التكليف القادر وقال اهل السنة
 استطاعة الفعل مقارنة للفعل فليصح الفعل معية زمانية وان قدمت عليه بمرتبة ضرورة
 تقدم العلم على المعلول خلافا للمعتزلة قال المعتزلة والكرامية الاستطاعة سابقة على
 الفعل اولو لم تكن سابقة عليه كان الفاعل بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا
 لم يكن له استطاعة عند تكليفه يكون عاجزا اذا العاجز من الاستطاعة فلو كان على الفعل
 ح لزم تكليف العاجز وهو بطلان ما ياتي ان تكليفه لا يطابق بطلان اتفاق **وهي** اي
 الاستطاعة **حقيقة القدرة التي يكون بها** اي بالقدرة **الفعل** اي فعل العبد
 ان رة الى اذكريه عايد الى صاحب البقرة وهو نرس كنفين في علم الحكماء من

اي الاستطاعة من خلق الله اي العبد في هذا العرض لا افعال الاختيارية

اي الاستطاعة على الفعل لان الله خلق الفعل على خلق القدرة فيه فلا يشترط وجوده
منها لان على الشيء تيارنه وايضا هو على اي الاستطاعة شرط لاداء الفعل لا على لانها
ليست من احدى العلل الاربع وهو لان العبد هو الله والعبد وفيه اشارة
الى ان مذهب المعتزلة او لان الشرط سابق وبالحكمة اي سواء كانت الاستطاعة على
او شرطها اي الاستطاعة صفة خلقها الله عند قصد كسب الفعل بعد سلاية الاله
والا لانه يخرج العلم والارادة والحيوة لان كل منهما ليس مخلوقا عند قصد الاكسبا
اما الحيوة والعلم فليست بها على التقصد ولو تبي الا مثال اما الارادة فلانها عين التقصد
فلا يصدق عليه انه يخلق عند التقصد فان قصد العبد فعل الخير خلق الله قدرة فكل
المجد لخير فان قصد فعل الشر خلق الله قدرة فعل الشر وكان هو اي العبد المصنع
بقدرة فعل الخير في حق العبد لزم والعباد بتفصيله قدرة اخرى ولم يقدرة الى الشر
فلا اي تفصيل العبد ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع اذا المراد حقيقة القدرة
لان الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنق فيهم حقيقة القدرة التي تتعلق
الفعل بها اي يستطيعون الاستطاعة للسمع اذا الذم تلحق بانعدام حقيقة القدرة وانعدام
حقيقة القدرة يكون في بتفصيلهم لا تفعلهم بقدر ما اربهم اي لا يقصدون كلام الله على
وجه التامل بل يسمعون كلام وجه الفناء والاكثار واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون
مغايرة للفعل لان زمان الاستطاعة عليه اي على الفعل والاي وان لم يكن مغايرة للفعل
لزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة عليه كما في تعليق لزم من امتناع بناء الاعراض
فان قيل من طرف المعتزلة لو سلم استحال بناء الاعراض باعيانها وشخصياتها فلا يخلو
في امكان تجدد الانسان عقيب الزوال الى زوال الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بقدرة القدرة

منه لا يخلو من الاعراض التي لا تزل من الاعراض في الزمانين
ولو لم يكن من الاعراض م م

بمنع الملك فلا يمنع اي يكون الرزق بمنع الملك قال المعتزلة هو مملوك لكل ما لا يملكه
غيره وبعض اصحاب نظر لا النوع الاطعم يسع اوراقا ويومر بالانفاق **ولله فضل**
حريشا ويظهر حريشا بمنع خلق الفضل الاله والامتداد لانه الخالق وحده
اي يقدر ويحدث فضلا من يريد فضلا له ويوجد بداية بمنع لا يتحقق الفضل الاله
وهي سلوك طريق لا يوصل الى المط والالامته اوهي وجدان ما يوصل الى المط الابدية
الله لانهما من الممكنات ولا يوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله بوجوده **وهو**
الفضل الهالك يقال فضل الماء في الدين اذا صار مستهلكا فيه وفي التقييد اي بالمشية
في قوله فضل مربيته ويهدي من يشاء اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق
اخر كما قال المعتزلة لانه اي البيان عام في حق الكل الى المسلم والكافر والافضل
عبارة عن وجدان العبد فضلا المصداق في المعقول اي وجدان العبد فضلا
كما ذهب اليه المعتزلة او تسمية فضلا اذا لا معنى لتعليق ذلك لمشية الله رد لقول المعتزلة
بمنع ان خلق الفضل محقق بالله فتعلق بمشية الله مفيد واما الوجدان والتسمية
فليس مخصوصا لله بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد ولا معنى لتعليق ذلك
بمشية الله والحاصل ان لتعليق خلق الفضل بالمشية معنى لانه ليس عام في حق الكل
بخلاف الوجدان والتسمية نعم قد يفهم من الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم كما في اشارة
للاجواب سائل هو ان يقال لان الهداية عبارة عن خلق الامتداد وان الفضل عبارة
عن خلق الفضل والاما جاز اضافة الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم بان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم
ولا اضافة الفضل الى الشيطان بان يقال ان فضل الملك الاله فلا ان في الله
يسكن كالي واما بطلان الثاني فلانه جاز اضافة الهداية فيكون الهداية عبارة عن بيان

طريق الحق والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية الى
النبي عم جاز المجاز هو الكلمة المستعملة في غيره وضع له في اصطلاح النحاة من جاز الشيء
بجوزه اذا تعدله واذا استعمل اللفظ في معناه المجازي فقد جاز مكانه الاول وضع الاصطاح
فعلى هذا يكون المجاز مصدرا ميميا اصله مجوز ليس عمل بمعنى اسم الفاعل ثم نقل اللفظ المستعمل
في غيره وضع له وقد يوجب بان التكلم جاز في هذا اللفظ عن معناه الاصلي الى معنى آخر
فموجب الجواز فعلى هذا التوجيه يكون المجاز اسم مكان بطريق التيسير في قوله وانك
لهدي الماهر مستقيم والمراد به البيان والدعوة كما سيذكر الى التوان في قوله ان هذا
التوان يهدي الله هي اقوم لكونه سببا للامتداء وقد سئل الاضلال الى الشيطان مجازا
في قوله ولا اضلنهم والفعل الواحد ايضا في قوله والى غير جهة واحدة فكان
المراد ما قلناه كما سيذكر الى الاصطاح مجازا لقوله حكاية عن ابراهيم وم واصبني وفيه ان تعبد
الاصنام ربانهم اضلنهم لئلا من الناس ثم المذكور في كلام الشيخ ان الهداية عندنا
اي عند اهل الحق خلق الامتداء ومثل براه الله فلم يهد هذا جواب عن سؤال مقدم
تقديمه انه اذا كان الاضلال والامتداء بخلق الله فكيف يكون لقوله هداة فلم يهد
لان معناه خلق ولم يخلق فكذلك يكون له اذن معنى فاجاب بقوله جازي مجازا
من قبيل ذكر الملزوم واداة اللازم على الدلالة والدعوة الى الامتداء لازم خلق
الامتداء عن الدلالة والدعوة الى الامتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب
بقوله انك لا تهدي من اجبت ليعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق
لم يكن لقوله انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية ولو كان الهداية بيان طريق الصواب
لما صح النفي عن النبي عم لانه بين طريق الصواب المنصب وانقصه فيكون الهداية على

20

خلق الامتداء روي عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حفر ابا طالب الوفاة جاءه
رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن ابي نمية ابن المغيرة فقال
النبي عليه السلام نعم قل لا اله الا الله كلمة احاج بها عند الله قال ابو جهل وعبد الله بن ابي نمية
اترغب عن عبد المطلب فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوعظهما عليه ونحو ذلك
وله تلك المعاني حتى قال ابو طالب اخبرنا بكلمته وانا على ما عبد المطلب ابي ان يقول لا اله الا
الله فانزل الله في ابي طالب انك لا تهدي من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء قوله
اجبت يكون على معنيين احدهما اجبته للتوبة والاخر اجبته ان يهدي ولكن الله
يهدي يرشد من يشاء بدينه وهو اعلم بالمتدين يعني من قدر الله الهدى وقوله عم الام
اليم عوض عن ما دل ذلك لا يجتمعان وهو من قصصهم هذا الكلام كدخول عليه مع الام
التوفيق وقطع بمنزلة وتاء القسم وقيل اصله يا آله امتا بالخير فحذف حرف النداء
ومستقلنا الفعل بمنزلة اهد قومي مع انه بين النبي عم الطريق ودعاهم الى الامتداء
يعني ان الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عم اللهم اهد قومي
مع لانه عم بين طريق الصواب فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو مع منه عم
لانه عبت فتبين ان الهداية خلق الامتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي
الدلالة الموصلة بالفعل الى المطر وعند الدلالة على ما يوصل الى المطر سواء حصل
للموصول الامتداء او لم يحصل **وهو الاصل للعبد ليس في ذلك خبر**
على الله تعالى اي من جملة اصول الحق ان ما هو الاصل للعبد ليس هو ارجع الله
خلق للمعتزلة اختلفت العقلاء في انه هل يجب على الله شي من الاشياء ام لا فافترق
اهل الحق انه لا يجب على الله شي من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام لا يثبت الا بالشرع

الامت، برآمد بر کعبه
از دو کی احب ذکر تو نمود
ایله باشند قافله او فکاه
بوفد قولوا احرام را مکرکه
بنیوی اوله تو یحی اولیه
حق تو در جائز و وفد
بوالله بمن عیبکم
عیدکم نائب

الحاد بالرداء المدام بالذبح
لا المدام بالذبح المدام

[illegible][illegible]

فهو مالك في هذه الحالة ان الوجود لا يتوقف على الوجود الواسع بل على الوجود الضيق
 الحاشية لا وجود للواجب لا يمكن ظنه في مراتبها فظن انها موجودة فكل ممكن
 في نفسه وكان له ولم يكن شيء الا ان كان وهو قول خارج عن طو الفاعل حاصل هنا
 لحوال ان يقال ان الوجود لا يتوقف على الوجود بين هذين الاليتين فان المراد من دوام كل حقيقة
 في قوله اكلها دايما هو الدوام النوعي لا الدوام الشخصي والمراد من الملك في قوله كل
 شيء ياكل الا وجهه هو الملك المحض لا الملك الذي في ذاته فالتنازع بين الدوام النوعي والملك
 المحض وانما التنازع بين الدوام الشخصي والملك الذي في ذاته وهو الدوام هو الدوام
 الشخصي لكن لاننا نناقض في قوله كل شيء ياكل وجهه لان المراد من الملك ليس الدوام
 والانتفاء بل المراد به هو الخروج عن الانتفاء به وهو الاستمرار الابداني والانتفاء هو
 سلم ان المراد بالملك هو الابدان والانتفاء لكن لا ينافي قوله اكلها دايما لان المراد
 من قوله كل شيء ياكل الا وجهه ان كل ممكن فهو مالك في هذه الحالة **باقين**
تفنيان ولا يفني اهلها اي دايما لا يبرأ عنها عدم المتغير لقوله في
 حق التوفيق خالدين فيها ابد واما قبل كل ما اشارت اليه جواب سواله هو ان يقال
 ان قول المصنف باقين التوفيقين ولا يفني اهلها ينافي ما قيل من ان الجنة والنار يهلكان
 ولو لم يهلكا فاجاب بقوله وما قيل من انها يهلكان ولو لم يهلكا فحينئذ لقوله كل شيء ياكل
 الا وجهه فلا ينفى البقاء جوابا بهذا المعنى اشارة الى قوله لا يبرأ عنها عدم مستمر على ذلك
 قد عرفت اشارة الى قوله علان الملك لا يستمر النقاء انه لا دلالة في الآية في قوله
 كل شيء ياكل الا وجهه على النقاء وهو سبب جهنم التي هي التوفيقين ونفخ اهلها دايما
 جهنم بنصفوان وهو من اجرة وهم فانيكون بان اذا فعل اهل الجنة الجنة واهل النار

منه قوله

النار النار فاستمع اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار النار فاقدم الله القضاة اعمالهم فم
 ثم ان الله الجنة والنار والاهل اهل الجنة يقولون هو الاول والاخر واجتوا
 بان القوة الجسمانية متناهية عدة ومدة فلا بد من فناها وبان الامر ان يفنى الرطوبة
 والبنية وهما شرط الحياة فبما الحياة معدومة وعن قضية العقل احب عن الاول
 تنافي القوة الجسمانية كما بين في موضعه وعن كتمان الحياة كقوله لا اشتراط
 البنية والرطوبة كانه السند فانه حيوان ماؤه النار ولا يتأذى به والا والى ان يقال
 جنوة الجسمانية في قوله كل حين كقوله كمالا نصفي جلودهم بدلتناهم جلودا غير ما هو
 اي منسوب الجسمانية في قوله كمالا نصفي جلودهم بدلتناهم جلودا غير ما هو
 فضلا عن جاي اي دليل لا يفيد شبهة اي دليلا ظاهريا فضلا عن ان يكون حجة قطعية
والكبيرة قد اختلف الروايات في روى بن عمر رضي الله عنهما انها تسعة اشهر كقوله
 اي الكفر وان لم يعبد الصنم فمؤذ بالله وقيل تسعة اشهر وقيل تسعة اشهر وقيل تسعة اشهر
 عن القتل قصاصا والتكليف يوجب القصاص وانما سقط في الدنيا لتوفر الطلب
 وقد عرفت في شتم المحصنة بفتح الصاد وهي كلمة المسلم العفيفة التي احصنها الله
 الله عن القبايل والزنا وبكسر التاء احصنت فرجها من الزنا وبفتح طاء موهبة الرجم
 الدخول في كاح صريح وع الزنا وهو الرطوبة في قيل المرأة خال عن الملك وشبهه فوطي
 البهيمة ليس من نكاح الاطلاق بلا عينة الخفية وكذا وطى المرأة ظنا زوجة اذ فيه شبهة
 الملك لا الاحدية والنوار عن الرحن وهو الجرح الذي يري كثرته كانه يزحف اي
 يدب ويبدا والمراد به هنا القوارع الجشع في العود ولكن يجب ان يفيد بالمثل والضعف
 والسحر هو اكلها ارح خارق للعادة من نفس شريرة باعمال تجري فيها النظم فيخرج

منه سبب الجسمانية

البحر

والله اعلم

المعجزة والكرامة وقيل السحر فعل شئ عجيب لا يتطاوله قد فعل الشئ الفلاني وما فعله وتخييل
 انه قتل فلانا وما قتل وما شبه ذلك واكل مال اليتيم الآية الشريفة كما قال الله ولا
 تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واما اخذه قضاء الزمان فاصلة مشروعة
 اذ لم يقين لمن بيت المال حتى وكيفية متصلة والوالدين المسكين ^{عقوق} والامهات ^{عقوق} الحرم
 اي الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبريتان وقيل الامهات منعت من عقوق
 والامهات في اللغة الميل عن القصد والزيغ الذي هو الانحراف ناهية المولى العادل عن
 اتى المدخل فيه ما ليس منه يقال قد احدث في الدين وطه وزاد ابو هريرة ربه اكل الربوا
 وهو زيادة اخذ البديلين في البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع الدينار مختلفان في
 الجنس وكذا الخنط مع المشير وغيره من كموب ذكر اكله لكونه معظما فنه وزاد على
 السرقة وهي الاخذ خفية مال الغير قدر نصيب محرز بل كان او حافظ بلانا ويل شته وضما
 عشرة دراهم اذ في دينار عندك في ثلثه درهم عند مالك شربا حرم وهو الميكرو
 من ما عيب في عند ابى حنيفة واصحابه والمكرو من اي ما كان نيبا او غير في عند ثقات
 ربه وقيل كل ما كان معسدة مثل معسدة شئ محذور كما مكرو ان كان من غير العيب او
 اكبر منه كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكذا بذاء الرسول فانه فوق عقوق الوالدين
 وقيل كل ما توقع عليه الشارع الضيق في عيابه الى خصوصية في التوان او الحرجين كاطف
 والوعيد بالنار في الآخرة واكل مال اليتيم وقيل شرط ان يكون الوعيد شديدا وقيل
 كل معصية امر عليها العبد في كبرية وكل استغفر عليها في صغيرة ولذا قال عمر لا كبرية مع
 الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار وقال صاحب الكفاية اتى انها اي الصغيرة والكبيرة كما
 اضاف في ان لا يعرفان بذاتهما بل بالاعتبار وكل معصية اضيفت الى قوة هي صغيرة

وما اخذه قضاء الزمان حقا
 لعقوبة فاصلة مشروعة

مقدر السرقة

الى ما دونها في الاثم في كبرية فيسكت ان الفتاء فرق بينهما بان الصغيرة تستقط
 العدالة الشهادة دون الصغيرة وكذا الآية الحديث فرقوا بين الصغيرة تكفر بالحنث دون
 الكبيرة كما ورد في الحديث ان الصلوات الخمس واجبة لا اجتهاد ورمضان الى رمضان مكررات
 اي بمنزلة اذ اجبت الكبائر وحملوا عليه قوله ان احتياذ به من الشيا وعلم ما ذكره
 صاحب الكفاية لا يحرى من الفرق بينهما بل هو من لغوي الكلام فيه الكبيرة المطلقة اي بالنسبة
 الى نفسها بدون الاضافة هي ذل ان كبر من وبالجمله اي حاصل الكلام ان الكبيرة المطلقة
 التي هي غير الكفر لا يخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان
 خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان تركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبذا هو المنزلة بين
 المنزلتين اي بين الكفر والايمان يعني ان تركب الكبيرة ليس بمؤمن لانتهاء الاعمال الصالحة
 التي هي جزء من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد
 من تركب الكبيرة من ان بالكبيرة ولا يات بالاعمال الصالحة اما من ان الكبيرة وادعيا
 الصالحة ايضا يلزم ان يكون مؤمنا عندهم لعدم انتهاء التصديق والاعمال الصالحة
 فلا يكون ان تركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عما اطلقا في صحيح الا ان يكون مرادهم
 ما ذكرنا بناء مفعول لقوله حيث زعموا عا ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان
 وتأييل ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزء من حقيقة الايمان لزم ان يكون تركب الكبيرة
 كافرا عند المعتزلة لان انتهاء الجزء بوجبا انتهاء الكل فلا يثبت المنزلة بين المنزلتين
 اعلم ان المعتزلة قالوا ان احتياذ به من الشيا ذهب اجماعهم الى ان الكبيرة
 الواحدة تحبط جميع الطاعات لثبوتها بين الكفار فين عندهم رد عليه بقوله الله
 لا يضيع اجر من احسن عملا وبانه لا يحسن من تكلم الكفر ابطال طاعة العبد بها ولقوله

الكبيرة تستقط العدالة
 دون الصغيرة

الزمان

ان الذي يجهل كذا

من الربوا وجرعة من الخمر من خدم كرميا سنة ثم خالف امره ثم انهم اختلفوا
في الاعمال فحدثني يحيى بن عيسى بن ميمون عن ابي بصير عن ابي جعفر عن ابي
واجبة او من ذرية الان يخرج عن الايمان وجرعة دخول الجنة بترك المتدب عما لا ينبغي
ان يكون من ذرية الان **فقد علم ان العبد المؤمن في الكفر خلافا للخارج فانهم سبوا**
الى ان تركت الكثرة بل الصغيرة ايضا كما قرأنا في الاسطر بين الايمان والكفر قيل ان الفرق
نطق بصدر العبد عن الانبياء عليهم السلام فلا اقل من الصغيرة فان قالوا يكون الانبياء فقد
كروا وان لم يقولوا فقد تركوا من ذرية الان فلو لم تترك اي ذرية الان لما كان ترك الكثرة
مومن الاخر من وجوه الاول كسب ان حقيقة الايمان الشري هو التصديق القليل
فلا يخرج المومن عن الايمان اي بالتصديق القليل الايمان فيه وهو الكفر في وجوه الاول
بالن والتصديق القليل انصف بكونه مؤمنا فاما شيد التصديق بالتكذيب والافرا بالانكا
لا يوصف بكونه كافرا واذا لم يكن كافرا كان مومن فلا واسطة بين التصديق والتكذيب
الا بالاشك والتوثيق وان كان بالانفاق وجره الاقدام على الكثرة بعلمه سهوة الزنا
او حبة او انة كلاهما بمنزلة الفرة او كسل خصوصا اذا اقرن به خوف العقاب **فقد علم ان**
وجاه العقوبة هو الجرم من عا اذا درس في التوبة توطئ النفس على الفعل على التوبة
التوبة عند المغفرة على موجبة للمغفرة وعندنا سبب محض للمغفرة فاوصف العبد بها كان
رجوعا عن الخطية المعصية فاذا وصف البارى بها اريد بها الرجوع عن الغلب الى المغفرة
والتوبة عما ضرب بين ظاهر وباطن فالظاهر التوبة من الذنوب الظاهرة وهي في الحالت
ظواهر الشرع وتوبته ترك المحرمات واستعمال الجوارح بالطاعة والباطن هو توبة القلب
من ذنوب الباطن وهي الغفلة عن الذكر فمقتضى كميته لو صحت لسانه لم يعمت قلبه

قلبه وتوبة النفس قطع علاقة الدنيا والاخذ باليسر من التوبة والتعفف وتوبة العقل
الاشتغال في مزايا الدنيا وانواع الحكمة والتفكر في بواطن الآيات وانار المصنوعات المكنونات
وترك التطلع لكرامات الاجابة بالنفس لما يراد عليه ويلتقيه لا ينافيه اي لا ينافي الاضطرار بالايان
قوله جرد الاقدام هو مبتدأ وقوله لا ينافيه خبره نعم جواب سوال مفرد وهو ان يقال لا ينافي
عما الكثرة كونه اصلا فاجابا بقوله ان كان بطريق الاشتغال اي بعد الكفر حالا وطلب الكثرة علما
والاشتغال كان كونه علما للتكذيب اي تكذيب الله ورسوله والاشغال ان من
اي بعض المعاصي ما جعله الشارع امانة التكذيب وعلم كونه اي كون ما جعله الشارع كذلك
اي امانة بمعنى ذلك الكافي في موضعه رقة اي لا امر كذلك ويجوز ان يكون نصبا صفة لمصدر
مخذوف بالادلة الشرعية كسجود الصنم والهاء المصنف في التادير والتلفظ بكلمة الكفر
وكذلك مما يثبت بالادلة الكفر فاذا وجد ذلك العلاقة ارتفع التصديق القليل ولا يكون
الافرا باللسان معبرا وهذا اي بما ذكرنا من قولنا ولا تنزع في ان من المعاصي او يعمل بها
ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والافرا ينبغي ان لا يصير المقرب الى المصدق
بالقلب كقرا بسبب شي من افعال الكفر والظلمة فاما يتحقق منه التكذيب والشك في الآيات
والاحاديث بالاطقة باطلاق المومن على العا اي على تركها الكبيرة كقوله في باؤها الذين
كتب عليكم العصا من الفضة وكقوله في باؤها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا
يعني صادقة توبته ويقال تنصرون لله فيها من غير نفاق مثل عن عمر بن الخطاب
رضي عن التوبة النصوح قال هو الرجل يتوب من عمل السوء ثم لا يعود اليها ابراه وتوبته
وان طابقتان من المؤمنين اقتسلوا الآية وفي كبرية اي التوبة والالتزام بالدين على الحقا
المومن على ترك الكثرة كبيرة حاصلة الوجود ان يقال ان الكبيرة لو كانت تخرج المؤمن

من الائمة وتدخل الكفر في اياته ورسوله في احاديثه اسم المؤمنين على تركيب
 الكبيرة لكن اللازم بطور ودالاتها والاحاديث على الاطلاق وكذا المذكور من انما
 الائمة الاجماع العزم على حكم لا يخالف وقيل هو اتفاق المجتهدين من ائمة محمد في عظم
 حكم شرعي من غير النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة
 من ثبوتها والدعاء موقوف على الصلوة والاستغفار لهم به العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق
 متعلق باجماع الائمة على ان ذلك في الصلوة والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير المؤمنين
 ان تركب الكبيرة لو لم يكن لما اجتمعت الائمة بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توفيق
 بين المطيع والطاعة والدعاء والاستغفار عليه لان الصلوة على الكافر والدعاء والاستغفار
 بغير جازم واللازم بطور وكذا المذكور من اجتناب المغنلة بوجوه من الاول ان الائمة بعد اتفاقهم
 ان تركب الكبيرة فاسق من قولهم فسفت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفاسق في
 الشيء الخارج عن احوالها بارتكاب الكبيرة وله درجات في الدنيا والآخرة وهو ان تركبها غفلت
 احياها مستقبلي اياها والنية الاتهامك وهو ان يقصد عمل ارتكابها بغير معالها والثالثة
 الجحود وهو ان يتركها مستصوبا باياتها فانشارف في المقام وتخط خطه خلعت رتبة
 الايمان من حنيفة والابليس الكفر وما دام في درجة التفاض او الاتهامك فلا يسلب منه اسم المؤمن
 لا تضاده بالتصديق الذي هو معنى الايمان والمغفلة لما قال ايمان عبارة عن مجموع
 التصديق والاقرار والعمل والتركيب كذا في جموده جعلوا النسق قسم ثالث
 تالوا بين منزلة المؤمنين الكافر اختلفوا في انما الفاسق مؤمن وهو من باب الامة
 الاولى وهو قول الخواص ومنافق وهو قول ائمة البصرى المتأني في اللغة اشتقاقه
 من نافي اليربوع فيكون اليربوع حرجا ان احدهما نافعا والاخر قاصدا فيظهر في احداهما

به خصوصه به
 ورجح ائمة
 راجح

ويخرج عن الامة ولهنا يسع المتأني منافقا لانه يظهر عن نفسه انه مسلم ويخرج من الاسلام لا
 الى الكفر اخرج ائمة البصرى بقوله نعم اية المتأني ثلث اذا وعد خلقا واذا حدث كذب واذا
 ائتمن خان وبان من اعتقد ان في البيت مملكا لم يبدل فيه ولو دخل فيه علم انه غير معتقد
 وجوابا ما من الوجوه الثلثة ان الكبيرة اخرج من الايمان واجيب عن الحديث ايضا بان يذهب
 الثلث اذا كانت مكملة لثبوت نفاق والا فلا قيل كل فعل يصر عليه انما كان ملكة فاعلم
 منه ان امر الكبيرة اية النفاق فاحذنا المتفق عليها في الناسق وتركنا المختلف فيه وقتنا
 هو فاسق وليس مؤمن ولا كافر ولا منافق واكواب عنه اي عن الوجه الاول ان هذا
 اي المذكور من الدلائل اشارة لقول النجاشي لما اجمع واللام متعلق بنجاشي عليه السلام من عدم
 بيان لما المنفردة بين المنزلة فيكون باطلا لان النجاشي عليه السلام باطل لا في الامة
 الوجه ان المغفلة اية تركب الكبيرة ليس مؤمن بكونه اقل من مؤمن كان في سبيلها
 جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله لا يبرأ الزاوة وهو مؤمن وجه الاستدلال بهذا الحديث
 هو ان يقال ان قوله وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا يبرأ الزاوة اي لا يبرأ الزاوة حال كون
 مؤمنا كالايمان لمن لا امانة له وجه الاستدلال بهذا الحديث انه عدم سلب الايمان عن لا يحفظ
 الامانة وعدم حفظ الامانة من الكبر والكافرة موقوف على قوله ليس مؤمن لما تواتر
 من ان الامة كانوا لا يتكلمون في تركب الكبيرة ولا يخرجون عليه احكام المرتدين ويدعونهم
 في معاير المسلمين واكواب عنه اي عن الوجه الاول ان المراد بالناسق في الآية هو الكافر
 فان الكفر من اعظم الفسوق بدليل بعده من قوله وقيل لهم ذوقوا عذاب النار
 التي كنتم بالكفر بكونوا والكفر وارد على سبيل التعليل والمبالغة في الزجر الى الله
 عن المعاصي فان هذه الافعال ليست من شأن المؤمنين كانهما بناء على الايمان ولا يكافرون

الذي
 لا يبرأ

ويجب الحيلولة فلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه النقول بدليل الايمان في الاشياء الى جواب
 وهو ان يقال لم قلتم ان المراد بالناسق هو الكافر وهو عام بيننا والكافر وغيره وان
 كونه وارد على سبيل التخليط والمبالغة في الزجر مع انه بيننا وان ذلك وغيره وذكر العالم
 واردة انما هو لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب بالشارح بقوله
 بدليل الايمان والاحاديث يعني ان بعض الايمان والاحاديث تدل صراحة على ان الناسق مؤمن
 وبعض الايمان والاحاديث يدل على ان الناسق مؤمن على المفضل لان القاعدة حمل الحمل
 على المفضل دون العكس والاحاديث الدالة على ان الناسق مؤمن حتى قال عام لا يفي
 لما بالتميز السؤال ان زنا وان سرق قتلوا وان زنا وان سرق مقول القول على عام
 انه ذر حين قال عام من قال لا اله الا الله دخل الجنة قال ابو ذر يا رسول الله وان زنا
 وان سرق وكرر ذلك حتى قال عام وان زنا وان سرق له حجت كوارج بالنصوص
 الظاهرة في ان الناسق كافر كقولك ومن كفر بعد ذلك الى الانما قالوا ليكم من الناسق
 ومن لم يحكم اى لم يعمل بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله عام من ترك الصلوة فقد
 كفر وزنا ان العذاب معطوف على ان الناسق مخض الكافر كقولك ان العذاب
 على من كذب وتولى اى اعراض اصل الاعراض العذاب عن المواجهة اى جهة العرض
 لا يصلحها اى لا يصلح النار الا الاشع الذي كذب وتولى وان كفى اليوم واصل كفى
 ذل يستحي منه واخرى بهن لا عموم له عندنا فلا يلزم اخضا اخرى مطلقا في الكافرا
 نقول المراد من عموم اخرى الكافل فيلزم اخضا اقراوه في الكافر لا اخضا افرادى اخرى
 مطلقا فيه والسوء على الكافرين الى غير ذلك والسوء بالفتح الرداءة والفساد بالضم الفهم
 والمكره واى انما هو المقصود من قوله الظواهر فالمراد من لم يحكم بما انزل الله اصلا

ولان زنا في كونه والناسق محمول على الكافر فيستدل ان مطلق النطق لا يخص في الكفر بعد الايمان
 والعذاب على من كذب مخصوص لا عام للاتفاق على عذابا بالكبيرة وهم يسوا بكلمتين
 والمراد من الحديث من استحل ترك الصلوة فقد كفر للنصوص الماطقة على ان ترك الصلوة
 ليس كافرا ولا لاجتماع معطوف على النصوص المنقذة على ذلك على ما مر واخراج جواب
 عما تقدم عليه الاجماع ولا اعتداد بهم **والله لا يغفر ان يشرك به اى بالله الا ان يشرك**
 جعل احدهم كيا باحد والتم ادبها اتخذا لله اى الكفر مطلقا لا يغفر فان الكافر مطلقا
 من الايمان له فان ظهر الايمان ففارق وان كفر بعد الايمان فزنا وان قال لا اله الا الله ففارق
 بدين ففارق وان قال قد علم الله وان سرق ففارق وان سرق ففارق وان سرق ففارق
 النبوة واطار الشريعة فزنا يترك باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا
 بعضهم وهو الاشعري الى انه يجوز عقلا اى يجوز غفران الشكر عقلا لان العقاب حقيقة
 استطاع مع ان فيه تعاقبا للعبد من غير ضرر لاحد واما علم عدم اى عدم الغفران بترك
 السمع لان عند الكافر لا يتبع من الاشعري وهذا بعضهم الى انه متنع عقلا لان قضية الحكم اى
 مقتضى الحكم الحكم بترك الاكتمال على معينين الا اول كون اى كفى يعلم الاشياء على ما هي عليه
 في نفس الامر وثانيها كونه كفى يصدر عنه الافعال المحكم بها حقيقة التقوى بين المشرق والمغرب
 لان الله حكيم وهو الذي يضيء كل شئ في موضعها واما الحسن والانعام الى المسنى
 الشئ في غير موضع فكان قلما وذا يستحيل من الله والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان
 على وجه الحكم واما التصرف على خلاف قضية الحكم يكون سفها والشرى والى ان الكفر
 نهاية في جناب الجنابة المعصية لا يحل صفة الجنابة الباطنة ووجه الحجة اصلا فلا يحل العقو
 ووجه الجواز ووجه الكافر يعتقد اى الكفر صفا ولا يعطى اى الكفر عفوا ومنفرة فلم يكن العقوبة

مما مر

بالبرهان

المراد من
المراد من

في بيان ان
المراد من

المراد من
المراد من

المراد من

الكفر الاعتقاد الآ
قوى جفاء الابد

التوبة على سبعين
الذنب مكره

اي عن الكفر حكمه وايضا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مكرها بناء على قوله فان
يعذب مقدر عصيانه واجاب بقوله وايضا هو اي الكفر الاعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد
يعني ان عتابه كسبب عقابه واعتقاده وجزاؤه ابد وهذا اي الكفر كلاف سائر الذنوب
ومعفو ما دون ذلك من شيا من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها والتوبة
ان يرجع عن التوبة ويعزم على ان لا يعود روي جابر بن عبد الله عن ابي بصير عن رسول الله صلى
عليه وسلم قال لا استغفر من ذنوبك وكبر فلما فرغ من صلواته قال علي بن ابي طالب
سرعة الله ان لا استغفر رتبة الكاذبين وتوبيخك يحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين
فما التوبة قال اسم يرفع عاصيت معاصي الكاذبين الذنوب الزنا والفسق والغش والاعتداء
وردد المظالم واذا التوبة الطاعة كارتبة في المعصية واذا التوبة مارة الطاعة
كما اذا قهر حلاوة المعصية والكبر بدل كل ضحك ضحكة قبل اول الابد منه في التوبة
على ما مضى والترك في الحال والفرم على ان لا يعود في المستقبل ثم الذنوب على نكته او جدي ذنب
فيما بين العبد وبين الله وهو الزنا واللواط والغيبه والبهتان اذ لم يبلغ ذلك
الامن بهته او لغيبه فان كلفه ذنب فيما بين العبد وبين الله فاذا تاب الى الله
فان الله يغفره فلما بلغ الى الذي بهته واعتابه فاذا جعله للذي بهته في حل فتاب الى الله
فاننا نرجو بان الله يغفره وكذلك اذا زنى بامرأة ولها زوج فان بهته لم يجعل زنا
ذلك الرجل في حل فان الله لا يغفره لان بهته خصم الادمي واذا جعله زنا ذلك الرجل
في حل فتاب الى الله فانه يغفره ويكتفي بكل منه ولا يترك الزنا ولكن قال كل حق لك علينا
فقد جعلت في حل وعفو عن كل خصوصية بيني وبينك ذلك لان هذا صريح للمعلوم على
المجهول والصريح بالمعلوم على المجهول جازي وندكر انه هذه الآية لان الامم الالفه ما لم يذكر

قال الامم اذا اشرق على الموت فقدم على فضل حتى توتيه يا حياء الرزق
وان تصوموا يوم النحر عاينوا العسل لعمد تصور النحل منته ولو يوم عاين
معاين لا امر يا بيهن او اختاروا يومه او املا لا يكون توتيه واما التوبة
الوقتية ان لا يذنب بكثرة او مفصل مثل التوبة على الزنا وذنوب
لحرقه قبل الايام لان يوم العصية كونه موصية يومها لا يمان ثم يكره
والصريح بالمعلوم على المجهول

الذنب لا يغفره وذنوب فيما بينه وبين اعمال الله وهو ان يترك الصلوة والصوم
والزكاة والنج فان التوبة لا تكفي لم تقض الصلوة وغيرها لان بهته لم يات بالتوبة
على شرطه وشرط التوبة ان يودي ما ترك لم يذب ذنب بينه وبين عباد الله وهو
ان يغيب ماله ويغفرهم او يتركهم هذا اكل ذنب لا يكفي التوبة لم يرض عنه خصمه خلافا
للمعقولة فانهم قالوا ان لا يغفر من شيا من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها والتوبة
تجلب جميع الطاعة للتغاضي بين المتخالفين عندهم وفي تتركهم للاحاطة الآية الاولى على
اعمال ثبوت العفو في المتن من تترك الآية لان المصروف لا يغفر ما دون ذلك والآية
الاصول العلامة الظاهرة ويقال للمصنوع من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلم
وقدرته وكل طائفة من كل القرآن المتميزة عن غير ما يفصل وتشتاق من اي لانيه
تبين لاي من اي او من اي اليه واصل تارة او كثيرة او اذية كتمه ابدت عينها على
غير قياس او اية كرملة او اية كرملة فاعلت او اية كرملة فحذفت الهمة تخفيفا والا
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة قوله يغفر الذنوب جميعا وقوله غافر الذنب وقابل
التوب وقوله الذين امنوا ولم يلبيسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مسترون
والمغفرة خصصوها اي المغفرة بالصغائر والكبائر المعروفة بالتوبة يعني ان الله
يغفر عنهم الصغائر والكبائر المعروفة بالتوبة دون الكبائر المعروفة بالتوبة رد
بان الشكر مغفور بالتوبة ايهم فلا يمنع تخصيص ما دونه وايضا مغفرة التائب واجب
عندهم فلا يظهر فائدة قوله لمن يشاء قيل فائدة التقييد على ان واجب الحكم غير خارج
عن مشيئة الله ونحو ما يوجب بين الاول والآية والاحاديث الواردة في وعيد العصاة
كقوله ومن يعص الله ورسوله ويتق حدوده يدخله من نار خالدا فيها وقوله

فاد لم يذنب ما تركه فانه
ذنب بينه وبين اعماله
ذنب بينه وبين
الذنب لا يغفره وذنوب فيما بينه وبين اعمال الله وهو ان يترك الصلوة والصوم
والزكاة والنج فان التوبة لا تكفي لم تقض الصلوة وغيرها لان بهته لم يات بالتوبة
على شرطه وشرط التوبة ان يودي ما ترك لم يذب ذنب بينه وبين عباد الله وهو
ان يغيب ماله ويغفرهم او يتركهم هذا اكل ذنب لا يكفي التوبة لم يرض عنه خصمه خلافا
للمعقولة فانهم قالوا ان لا يغفر من شيا من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها والتوبة
تجلب جميع الطاعة للتغاضي بين المتخالفين عندهم وفي تتركهم للاحاطة الآية الاولى على
اعمال ثبوت العفو في المتن من تترك الآية لان المصروف لا يغفر ما دون ذلك والآية
الاصول العلامة الظاهرة ويقال للمصنوع من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلم
وقدرته وكل طائفة من كل القرآن المتميزة عن غير ما يفصل وتشتاق من اي لانيه
تبين لاي من اي او من اي اليه واصل تارة او كثيرة او اذية كتمه ابدت عينها على
غير قياس او اية كرملة او اية كرملة فاعلت او اية كرملة فحذفت الهمة تخفيفا والا
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة قوله يغفر الذنوب جميعا وقوله غافر الذنب وقابل
التوب وقوله الذين امنوا ولم يلبيسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مسترون
والمغفرة خصصوها اي المغفرة بالصغائر والكبائر المعروفة بالتوبة يعني ان الله
يغفر عنهم الصغائر والكبائر المعروفة بالتوبة دون الكبائر المعروفة بالتوبة رد
بان الشكر مغفور بالتوبة ايهم فلا يمنع تخصيص ما دونه وايضا مغفرة التائب واجب
عندهم فلا يظهر فائدة قوله لمن يشاء قيل فائدة التقييد على ان واجب الحكم غير خارج
عن مشيئة الله ونحو ما يوجب بين الاول والآية والاحاديث الواردة في وعيد العصاة
كقوله ومن يعص الله ورسوله ويتق حدوده يدخله من نار خالدا فيها وقوله

ومن قيل موثقا فجاوه جهنم خالدا فيها وقوله ان النجار اني نعم الوعد يستعمل في الخير
والشر قال عدة خبر ووعده شر فاذا سقط الخبر والشر في الوعد والعدة في الشر لا
والوعد وقد اوعده اي وعد العباد على الكبار واخر به فلولم ينافى على الكبرية لزم تحلف
في وعده والكتب في خبره وانما حصل الوجه الاول ان يقال لو كان الله يغفون
ذلك كمن يتا من الصائير والكبار المطلقين لما خوف الله ورسوله عصاة المؤمنين
في الآيات والاحاديث لكن اللازم بط وكذا الملزوم والواجب عن اليوم الاول انما هي الآيات
الاحادية على تقدير عوجها على المؤمنين والكافرين يعني لان ان تلك الآيات والاحاديث عامة في
جميع العصاة لاحتمال ان يكون تخلف بعض العصاة فيكون ممن قيل العام الذي خص البعض
وعلى تقدير تسليم انما يدل على الوقوع اي وقوع العذاب دون الوجوب اي وجوب العذاب
حتى لا يجوز مغفرة قيل واسلم وقوع العذاب بالتحلف يثبت دعوى المؤمن له من خلوه
الكبرية وان لم يكن بطريق الوجوب والاحتمال فكثر النص من العفو اي عفو العصاة
فيخصص المذهب المغفور عن عموم الوعيد وزعم بعضهم من اهل السنة اي في الجواز تسلك
المغفرة وهو ليس بضر عندنا بل ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز تركه والاحتياط على
حلاله كيف اي كيف الخلف من الله في الوعيد وهو اي الخلف بتبديل القول وقد قال
الاولى الى الله ما يبدل القول لدى اي لا خلف لو عدى وقد قضيت ما اتا فاض عليكم
من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل القول لدى لما يكتب عندي فلا يغير القول عن
وجه لانه اعلم الغيب واعلم كيف فعلوا وكيف اضللتهم ان المذهب اذا علم انه لا يعاقب
على ذنبه كان ذلك عدم العقاب فتور الى اي للعبد على الذنب واعاد العبد عليه اي على الذنب
وندا اي التوب والاعزاء يتلو حكم ارسال الرسل لان ارسال الرسل ما هو للتوب عن الذنب

لا يرد الوعد في الخير
ولا يخفى هذا
حال

ويجوز دفع مستند المحققين بان
الوعد يقتضي للعباد والوفاء
على العباد وليس اجبا راحة
يكون الخلف فيه تبديلا للقول
عصاهم

باعطاء النبوة والقول بالملك فلما من عليهم فوق ما يمن على غيرهم
من ان النبوة من موجب الحكمة وليا كان لسؤال العصاة اي لخطيئة المعاصي بان يقال اللهم
اعصني والتوفيق وكشف الغم اي دفع البلاء والبسط اللهم البسط من الخصب والرخاء
عطف توفيري على جبر كان قيل السؤال من سئلكم الموجبة للاجابة ولذا قال ام ان
واجب تجي لان يرد ما صنعوا ومنه كذا ما توفروا انكم رويتم لان من لم يوفى ما عاقبه
في دينه ولجبا في حكمه فيجوز في كل مقتضاه وهو وجوب الاجابة لان لم يفعل الضمير
في فعله راجع الى الله والها عايد الى الله في كل احد فهو مقتضى اي عند المصلحة لا في كل
احد يجب على الله ان يترك المغفرة ولا يتبع في قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد
اذ قوله بالواجب لعمري العزم والعزم واحد فاذا قسموا فتوا العين لا غير لان التبع اخف عليهم
وهم يكرهون القسم بعمري ولم يتركوا الا ان تعاضد هذا الاصل في وجوب الاجابة
بل انما تعاضد اكثر اصول المغفرة من ان تعاضد من اكثر من ان يحصى وذلك اي
الفد القصور في المعارف والآيات اي العلوم المتعلقة بزمان الله وصفاته النبوية
والسلبية ورسوخ قياس الغائب عن الحس على الشاهد في طباعهم وعادة مشيئتهم
ذلك وجوب الاصل ان ترك الاصل يكون مجتلا وسهوا ان هو اسره وخبره في موضعه
رفع يكون خبر مبتدأ ومبتدأؤه غاية قالوا الحكيم اذا كان بطاعته وقد ان يعطى
الامور ما يصلح الى الطاعة لم يفعل كان مذموما من زعم النبي لا كما لو لم يصلح
فلم يوطئ القدرة ليتحرك به ولم يعلم بالصلوة بذاظ اجيب بان نواتها يكون في حكم حكمة
للاطاعة الاولياء ومعاذرة الانصار وجوابه ان منع ما يكون حتى لا يتاخر الى اللاتي
على الله ان منع وقد ثبت الواو الى الابد لا لادله العاطفة كرم وحكمة وعلمه بالاجواب

منه كذا ما توفروا انكم رويتم لان من لم يوفى ما عاقبه

اي تكتمهم

بجلاء

حكيما

اي عواقب الامور يكون اي المنع المذكور محض عدل وحكمة يكون به اسم وفه في موضع رفع
بانه خبر ان في قوله ان منع ما يكون وقد ثبت جملة معتدلة يعني ان رعاية الاصلح لوجوب
المولى وقد ثبت انه حكم فلم يمنع الاصلح عن عبده كان ذلك الحكمة فلا يجي عليه رعاية
الاصلح قبل ما يؤيد كلام المتن لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان المنع واجبا
حكمة كوجوب الاصلح عند حكمته ولذلك قال في الكشاف فان اغفلنا فان كانت الغفلة حكيم
اي ان اغفلنا فليس كارج عن حكمك يجوز مغفرة الكثرة اذا اقتضانا الحكمة فهم لم يقولوا
بوجوب ثواب المطيع و عقاب العاص مطلقا بل يجوزوا عكسه بحسب الحكمة ثم ليت شعري
اي علمي ما منع وجوب الشيء على الله ان ليس معناه اي معنى الوجوب استحسانا في ناره الذم
والعقاب وهو ظ اي عدم كون معنى الواجب استحسانا في ناره الذم والعقاب لانه وجوب
شرعي والاشارة عليه ته والازدوم صدوره عنه اي صدوره الفعل عن الله فكيف
لا يتمكن اي لا يقدر من الترتيب بناء على كمال قوله والازدوم على استلزامه اي الترتيب على الاستغناء
من بيان محال او جليل وعيب او جمل في ذلك لانه اي لزوم صدوره عنه بحيث لا
يتمكن من الترتيب لانه رفض له عادة الاختيار لانه لو لم يكن اياي ته قادر على فعله
اي الترتيب لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة وميل الى الفلسفة الظاهرة في قوله
اي الفساد لانه قول كون الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو مذهب
الفلاسفة واحمال ان المعتزلة قالون بان الله فاعل بالاختيار وليس لهم الا الاكابر
وعلى باب القبر اي العذاب قبل الحشر ولو في قوله وحواصل الطيور وبطون
السباع اي من اصول اهل الحق ان العذاب في القبر ثابت **للكافرين** وبعض
المؤمنين وهم الذين ما توافل التوبة ثم قبل العذاب على الدوام وقيل على البدن وقيل

المتن في التوبة

والمؤمنين وهم الذين ما توافل التوبة ثم قبل العذاب على الدوام وقيل على البدن وقيل

الحكمة

وقيل عليها وينبغي ان تعرف حكمته ولا تشتغل بغيره فحق الله البعض لان منهم من
الله تعالى فلا يعذب **وتنعم اهل الطاعة** في القبر **ما يعلمه الله**
منعلق بقوله وعذاب القبر وتنعم اهل الطاعة **وميله** وهذا اول ما وقع في عايد الكتب
اي اكثر الكتب من الاقتصار بيان ما علم انبثات عذاب القبر دون تنعيم بنا، تعليل
علم ان النصوص الواردة فيه اي في انبثات عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم
اهل الطاعة في القبر وعلم ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالعقوبة بالذات اجد اى
من ذكر تنعيم اهل الطاعة اي تنعيم اهل الطاعة ايضا اول ما من تركه لان النصوص الواردة
في عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب
القبر دون تنعيم اهل الطاعة **وسؤال منكرو** اي من اصول اهل الحق ان سؤالا
منكرو وكبر سميا بهذا الاسم لان الميت لم يعرفها ولم ير صورة مثل صورتهما والنكير
المتكبر من نكر اذا لم يعرفه احد والمنكر لغة التكبر وبما ملك ان يدع ان القبر في مكان
عن رب وعن دينه وعن جبيه بان يقول من ربك وما يدريك من بيبيك قال السيد
شجاع من المنكر ان للصبيان سؤالا وكذا لا انبياء عند البعض والاصح ان الا
لا يسكنون لان غير النبي لم ير الله فكيف يسأل عن نفسه ويسأل اهل
المؤمنين بالاتفاق وتوقف ابو زرعة في اطفال المشركين ودخول الجنة وقيل
ويدخلون الجنة ليكونوا اخرا للمؤمنين وهم العلمان المذكور في الكتاب الكريم
كل من هذه الامور **بالله** **السمعية** لانها امور محتملة قيد بالامكان
لان المنع الذي خبر به الصادق يجب تأويله كقولك يد الله فوق ايديهم خبر بها الصادق
اي النبي وم علم ما تفتت النصوص قال الله تعالى يدعونون عليها عذرا وعينا

الحكمة

الحكمة

الحكمة

النار من نار نورها اذا نزلت فيها حركه واصطرابا والنور مشتق منها الضمير في عليها
 الى النار ومع الغد واليها روي عن العشي هو اخر النهار معشي العين اذا التقى نورها
 ومنه العشي يوم يوم الصلوة اذ خلوا ال فرعون اشد العذاب قال ابن عباس رضي
 آروا لهم على النار غدا وعشيا وقال مقاتل رضي عن كل كافر علمنا نزلهم من النار كل
 يوم مرتين وقال ابن مسعود رضي اروا لهم في جوف طير سود يرون منازلهم غدوة
 وعشية قال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طير خضر تاوي الى قناديل معلقة بالبرق واذا
 ال فرعون في جوف طير سود تغدو وتروح على النار والاية تدل على اثبات عذاب القبر
 ذكره قوله النار يوم القيمة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدا وعشيا قوله النار يوم
 عليها فيه وجها اصدى النار مبتدأ ويعرضون خبره واك ان يكون بدلا من سوء العذاب
 وتوارة بالنصب بفعل مضمر يستره يعرضون عليها تقديره ويعرضون النار وتوارة
 ولا موضع ليعرضون علمنا وعلم البديل موضعه حالها من النار او من ال فرعون يوم
 تقوم الساعة اذ خلوا ال فرعون اشد العذاب لانه كان اشد العذاب في الاخر فيكون العذاب
 الشديدا في الدنيا قوله اذ خلوا يقرأ بوصول ال فرعون منادى ينفذ في حره والنداء
 تقديره يا ال فرعون وتوارة بقطوعه وكسر الكا يكون ال فرعون مفعولا الاول فيقول الله
 للملائكة اني اقول يوم القيمة اذ خلوا ال فرعون قد ابرأ ابن كثير وابن عامر وابن عمر وابو عمرو
 اذ خلوا يفتح الالف ويكسر القاء عاصم في رواية ابن بكرو والباقون بنصب الالف وكسر الكا فمن
 قراء اذ خلوا بالضم فعنه اذ خلوا يا ال فرعون اشد العذاب قصار الالف نصب بالنداء
 ومن قراء اذ خلوا بالنصب معناه يقال للفرعون اذ خلوا ال فرعون يفتح قوم فرعون اشد
 العذاب يفتح اسفل العذاب وصار الالف نصب لوقوع الفعل عليه وقال الله اغرقوا

منه العشي يوم يوم الصلوة

فاذ خلوا النار للتعقيب فيكون اذ خلوا النار تعقيب الاخر فيكون هذا الالف
 قبل الالف الذي هو في القبر اما هو عذاب القبر وقال النبي عم استنبر هو اهل البول
 فان كثر عذاب القبر منه وقوله ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في عذاب القبر
 اذ قيل اي ثبت الله اذ قيل لمن رويك ما رويك ومن ينيك فيقول ميت لله ودينه
 الاسلام وبنو محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله الا الله وقال عم اذ اقر
 اي وضع الميت هذا دليل على سؤال منكر ونكير اما ملكان اسودان ازرغان عيناها
 لاصحاب المنكر والاخر التبر الى الخرا كيت وقال عم القبر روضة من رياض الجنة وروضة من
 حو النيران روي سباط عن السدي قال ليس من رجل ظالم يرضى قبره الا اتاه ملك قسي
 الوجه اسود اللون منتن الرائحة قال اربع وجوه فيقول لك كان عليك قتيبي
 فيقول انتن لك فيقول لك علك منتن فيقول من انت فيقول علك فيكون مونة
 قبره فاذا بعث من قبره يوم القيمة قال له ان كنت احمل في الدنيا بالذات والشهوات فانت
 اليوم تحمل في قبرك عاظهم حتى يؤخذ النار قال كذلك قوله وهم يحلون اوزارهم على ظهورهم
 ويقال هذا على سبيل المثال وهم يحلون اوزارهم يعني وبالذات والشهوات فانت اليوم
 واصل الوزر في اللغة الثقل قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره مستقبلا احسن
 صورة والطيب ريحا فيقول ان علك الصالح كان ما ركبتم في الدنيا فاكره في انت اليوم
 فذلك قوله يوم يحشر المتقين الى الرحمن وقد اى ركبنا وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى
 اى حق عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير وكثير من احوال الآخرة
 كاليزن والصرط متواترة والمعنى وان لم يبلغ احدنا حد التواتر لى متواتر طريق
 الاجمال وان كان جريئة لا يبلغ حد التواتر وانكر عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير

المراد ما كان
 الله قول
 الله الا

والركبان
 بالجمع

بعض المعنوية والرواقص والرفق العنوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله الى علي وان
 جبريل قد اخطاه ويصكون عليه ولما جاء يقولون قال الله وجل محمد رسول الله والذين
 معه اشهدوا بالحق وقال كان محمد ابا احد من جاكلم ولكن رسول الله وفاتم النبيين
 واستشهدوا بقولته لا بد وتكون في الموت الا الموت الاول الى الموت في الدنيا وقوله
 امتنا اثنتين وحيثما اثنتين ولو كان في الغير حياة كان الاحياء ثلثا في الدنيا
 وفي الغير في اكثر لان حياة الغير بعد الموت والامانة اثنتان في الدنيا والغير احببت
 اثبات الواحد والاثنين لا ينفك الزيادة وقوله امتنا اثنتين فالموتان في الدنيا والغير
 وكذا الاحياء وترك حياة الاخر لانها معانية فلهذا قولهم احببتنا قبل اثبات الواحد الا
 الاول بطريق اخر فثبتت في الزيادة والما حياة الغير فثبتت في اكثر والاما استمرار عذاب
 نفيم لكن حياة كالموت بالنسبة الى حياة اكثر فيصح القول بان الاحياء ثلث لان الميت
 محاد لا حياة له ولا ادر اك نعذب به روح وجوز بعض المعنوية تعذيب الموتى بلا حياة لان
 كحيوة ليست بشرط لادراك النعيم والتعذيب احبب بان ادر اك الجاهل غير معقول
 قال ابن الراوندي كل ميت حتى يدرك كمن اخبرته الا انه عن الافعال الاقضية ان احبب
 عن الاول بان انفك الادراك عن الحيوة لا يفعل اصلا وانفك الحيوة مع الادراك عن الافعال
 الاختيارية معقول كما في المحسوس فلهذا الروح بعد خراب البدن بغير تعلق بعنصر
 لا يتحرك به لعدم كون العنصر في حكمه ونفرضه واجوابا بانه يجوز ان يخلق الله في جميع اجزاء
 اى اجزاء الميت وبعضها نوعا من الحيوة قدر ما يملك اللام اوله النعيم اتفق اهل الحق
 على انه لا يعيد في الغير حيوة لكن توقفوا على انه هل يعاد الروح ام لا وامتناع
 الحيوة بلا روح ثم وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي منث الا فعل الاقضية في غير
 محن

الروح بعد خراب البدن يبقى تعلقه
 بعنصره لكن لا يتحرك به
 العنصر في حكمه ونفرضه

121
 رسله

قبل ارتكاب المعاصي بما هو باختيار الروح وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه جوابا عن تعذيب
 الروح لا يحتاج الى عوده الى البدن وهذا لا يستلزم هذا جوابا سائلا وهو ان يقال ان في خلق
 الله نوعا من الحيوة لزم عادة الروح المودعة الى النزع الجدي ولزم ان يتحرك الميت ويضطرب
 في قبره ولزم ان يرى نزال القدر عليه واللوازم كلها لا وكذا المزموم فاجاب عنه بقوله وهذا
 لا يستلزم عادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى نزال القدر عليه في عالم الميت
 بهذا خرج الجواب عن شبه المنكر بانما تقع الميت في قبره ونزاه باقيا كمال ونفخ الميت في صندوق
 ضيق بحيث لا يتصور فيه جلوسه والما لم يدرك ان القادر على احيائه قادر على ابقائه كما
 وعما توسع الصندوق او تضيقه واتفق اهل الحق على ان الله لم يخلق في الميت القدرة
 والافعال الاختيارية فلذا لم يعرف حيوة لا يشك عليه جوابا المنكر والكثير لان الروح
 يخلق مسموع كمنطق اللسان والكلى سمعه حتى ان الغريق هذا دليل على عدم الاستمرار في
 والما كونه بطون كحيواته والمصنوعة الهواء يعذب وان لم تطلع عليه ومن تأمل في
 عجائب حكمه وهو عالم المشاهد المحسوس والكون وهو عالم الغيب وغايب قدرته وجزوه
 لم يستبعد انما في هذا فضلا عن الاستحالة تعذب فضلا عما كان او عما المصير واعلم كانه
 جواب سوال مقدرو هو ان يقال لم افرد المصالح بالقرى ولم يبرح في بحث احوال البعث
 بل هو متوسط بين احوال الدنيا والاخرة فاجاب بقوله واعلم انه لما كان احوال الغير
 متوسطا لانه نهاية الدنيا وبداية الاخرة بين امر الدنيا والاخرة افردة المصير بالقرى لم
 ببيان حقيقة المحرقة وما يعلق بامور الاخرة ودليل الكل اى ما يتعلق باحوال
 الاخرة اما امور حكمتها اجربا المصادق اى الرسول عليه السلام ونطق بها الحق في السنة
 فيكون ثابتة وصرح بحقيقة كل من حقيقة تأكيد واعتناء بانه يفي ان الله لم يبرح

ادرك
 كمنطق
 منطق متعلق بمسموع
 الروح شئ به

الغادر

بحقيقة كل واحد من احوال غدا القبر بل كتنه بان يقولت مرة واحدة وصرح بحقيقة كل واحد
 من احوال الآخرة بان ذكر ما يرد على كل واحد منها قوله حق فقال **والبعث** وهو ان يبعث
 الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاء الاصلية وهي الاجزاء التي يكون الحيوان مخلقة عليها وهي
 الباقية من اول الوجود الى اخره ويعيد الارواح اليها **قوله** قل هذا الذي انشأنا اول
 مرة في جواب من قال من يحيى العظام وهي رميم **قوله** ثم انكم يوم القيامة تبعثون الى غير ذلك
 من النصوص العاطفة الناطقة بالبعث والاشارة الى البعث الفلاسفة بنا على ما
 اعادوا المعلوم بعينه بغير شبهة الفلاسفة ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بغيره اعادوا
 المعلوم لكن بزعمهم لانه لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول لم يبق للمعلوم عين ولا اثر
 حتى يعاد قلنا كما قد غير جازر الوجود بغير وجوده فجازر وجوده اما ان يكون لذاته او لمفعله
 جازر ان يكون لمفعله والامر التسري اذا كان وجوده لذاته يبق جواز وجوده ثانيا كالمفعول
 ثم انهم يتقدم علم الله الى سبق له الوجود والى سبق له الوجود كما ان المعلوم لا ينفصل
 ما يوجد والى الوجود فحق الاعادة ان يبدل الله بالوجود المعلوم الذي سبق له الوجود
 وبعبارة اخرى ان الشئ اذا عدم فانه بعد عدمه جازر الوجود فالحق قادر على جميع ما يشاء
 فوجب القطع بكونه قادرا على اعادة المعلوم بعد عدمه وكما هو الالهي الامتناع مما لا دليل
 لهم عليه في علم امتناع اعادة المعلوم بعينه لا دليل غير مضر بالمقصود وقوله
 وهو مبتدأ وبغير مضمرة لان مرادنا بالبعث ان الله يجمع الاجزاء الاصلية التي صارت
 حال التولد وهو العنقا الرابعة للانسان ويعيد روح اليه سواء سمى ذلك عاده المعلوم
 او لم يسم اعلم انهم اختلفوا في حشر الاجساد بعد الفناء بالكلية او يجمع بعد تفريق الاجزاء
 وحق التوقف وهو احتياط تام احيين انما اذ لم يزل قاطع سمي على تعيين احداهما

في قوله
 ويعيد روح اليه

بالاجساد

من قال بالاجساد بعد الفناء بالكلية باجماع الصريح وقوله كل شئ ما كذا لا وجه وقوله
 كل من علم بان حشر الاجساد بالكلية بالكلية باجماع الصريح وقوله كل شئ ما كذا لا وجه وقوله
 العالم وعن الآيات بان تلك الشئ خروجه عن الصفة المطلوبة منه وكذا الفناء عرفا واخرا
 عنها يحصل تفرق الاجزاء وان بقيت في العالم على وجود الصانع وقوله هو الاول والاخر
 الاول من كل شئ والاخر منه فلا دليل على عطفه العالم بالكلية وقيل معناه التفرق بال
 وصفات الكمال وهذا سقوط هذا الشارة الى قوله لان مرادنا بالبعث ان الله يجمع اجزاء الاصلية
 ما قالوا في حال الفلاسفة في دليل امتناع اعادة المعلوم بعينه وامتناع حشر الاجساد
 انه لو اكل الانسان انما يبعث صار اكله اكل من اجزاء اجسامه اي من الاكل فتلك كانت
 الهاء واللام في ذوات الكاف في رايه وكلاهما اشارة الى الاجزاء التي كانت
 للماكل ثم صارت اجزاء الاكل اما ان يعاد فيها اي في الاجزاء التي وسع كماله ان يكون
 احد بعينه في ان واحد في شخصين متباينين او في احدهما فلا يكون الا في مواد كثيرة
 اجزائه وذلك اشارة الى بيان سقوط ما قالوا لان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية
 من اول الوجود الى اخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل الاصلية فاما تعلم ان الان لا يبق
 مدة والاجزاء التي تحصل من الغذاء تنثر اية عليه وينزل وينقص وكذا السمن والهنال
 وما يرا الا وصفه في ان يقال الاعادة لا لانها ليست من اركان اصل الخلقة فان قيل
 من طرف الفلاسفة هذا اي البعث قولها لتلحق والطائفة السنية سموه تعلق
 الان ببدن انسان اخر شيئا وبين حيوان اخر شيئا فشيئا وبجسم جادى شيئا
 والنسخة في اللغة ازالة الصورة عن الشئ واثباتها لغيره كمنح النظر للشئ لان البعث
 انه ليس هو الاول لما ورد في الحديث من اهل الجنة من بيان ما في ما جرد

كتب
 القدر
 واللام
 والحق

بأنه لا يمكن

قال عدم بدخل الـ الحجة الحجة جرداً أحد المكملين ابناً ثلث وثلاثين جرداً
 الاجرد وهو الذي لا شئ عليه جسده والحد هو غلام لا شئ عليه ذقنه وقيل ان جرد
 جرد على سوى الذقن وجاء جرد مبنياً للذقن كان تغيير الوضع لجود وان حمل على
 العموم كان جرد صفة لجرد لم يسد لان الجرد قد نال له يومه فلا حاجة اليه قيل ان ينوي
 به التقديم اي جرد جرد فيجوز المراد على المعهود واجرد على سائر الاعضاء سوى الرأس
 هذا الحديث يؤيد كون البدن كغيره الا ان كسب الشخص وكذا قوله كما نفيت جلودهم
 بذلك هم جلودنا فيما اتفقوا ان الاطفال كخشرون بعد نزع الصورة تلك الصورة
 قبل فقروا لولا بطلان وان الجسد في نفسه مثل احد قال اهل اللغة اصل جرد جرداً وهي
 بشرها فخرت الف وشد النون فيسج جردهم وقيل معرب من كذا فكل من كان
 حمام ومن مهنات اي من ان يكون القول بالبعث قول التناسخ قال من قال من
 الاول في التناسخ فيه قدم راسخ ثابت قلنا من طرف الحق انما يلزم التناسخ لو
 لم يكن البدن كالمخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول في لم يكن المعايير بينها
 وان سمي ذلك اي تعلق النفس للبدن كذا الذي هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن
 الاول تناسخاً كان النزاع في جرد الاسم اي النزاع يكون لفظياً عما سميناه في هذا المثال
 اعادة الروح وتسميته تناسخاً ولا دليل على استحالة اعادة الروح على مثل هذا البدن
 اي الذي هو المخلوق من الاجزاء الاصلية بل الادلة قائمة على حقيقة انما حقيقة اعادة الروح
 سواء تناسخاً ام لا **والوزن** اي من جملة اصول ما امكن ان وزن الاعمال
 للكفار والمسلم حتى لقوله والوزن يومئذ الحق فيه وجهان احدهما الوزن بمقدار
 يومئذ خبره والآخر الظاهر في ان الوزن كما ين يومئذ والحق صفة للوزن او
 سر

تزييف محتمل

اعاد كادرج
 سوا من تناسخ ام لا

مبتدأ قد زوف والله ان يكون الوزن خبر مبتدأ محذوف اي هذا الوزن في يومئذ
 ظرف والابحوزة على هذا ان يكون الحق صفة لثلاثين فصل بين الموصوف في صفة والميزان
 عبارة عما يوف به مقادير الاعمال فيسبب كثير من المنكرين الى انه كتمان ولسان و
 شايين وقد ورد في الخبر الصحيح به ذلك العقل فصرح ان ذلك كناية فيستحيل
 كينونة كتمان بل عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمنه الروية بخلاف ما يستحيل انه حيث
 كتمان بل يتناقض كمنه كمنه وبجسدية وانكر المعتزلة ايهين الى ان المراد بالوزن في
 الآية هو العدل والادراك في ميزان اللوان هو البصر والاصوات السمع والمعتزلة لا ذكره
 بل غلط كمن قال الله فاما من ثقلت موازينه الآية والافانته هو ان الميزان واحد
 احسب ان الجمع للتعظيم وقيل كل مكلف ميزان وقيل الظان يعتبر بقدره بالنظر
 الاشخاص وان اتخذوا لان الاعمال اعراض ان كمن اعادها لم يكن وزنها اي لان اول الاعمال
 الاعمال مكنة ولين سلمنا انها مكنة ولكن لا يمكن وزنها لانها ليست بالحققة والافانته
 لانها لا يكونان بالاعمال مقدار ولا مقدار الاعمال لانها معلومة لله فوزنها عيب واجبة
 عن المعتزلة قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال الى الصابغة كتب كخفة في الدنيا
 اي ان الوزن في الدنيا كمال هذا جواب عن الاستدلال الاول وروى عن ابن عباس يوزن
 الحسنة والسنة الميزان فالمنون من يؤخذ بمهله في احسن صورة فينقل حسنة على
 سيئاته واما الكافرية بعد في اقبح صورة وينقل سيئاته على حسنة وقال بعضهم لا
 توزن عمل الكفار وانما يوزن الاعمال الذي يوزنها الحسنة وقيل ان سبحة وسمك كل
 في كفة ميزان السموات ثقله وفي كفة ميزان الدنيا خفته وهي علامة للثقل والخفة
 وقيل كمال الحسنة اجسام لطيفة والسيئات اجسام ظلمة قال ابو بكر رضى الله عنه انما تسمى موازين

العقل

اي الاستدلال

من ثقلت موازينه يوم القيمة باتباعهم في الدنيا الحق وتعلمهم وحق ميزانهم في يوم القيمة
 فيه الا ان يكون كتيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم
 في الدنيا الباطل وخفت عليهم وحق ميزانهم في يوم القيمة فيه الا الباطل ان يخف وعادتهم
 في اجواب عن الاستدلال للمعقولة كون افعال الله معللة بالاعراض ولعل الوزن حكمة
 غرض الحكمة احكام الشيء واصلا من انحلل لانظلم عليها في لائم الا ان افعال الله من
 حملها الوزن معللة بالاعراض والعلل الغائية بل هي ليست معللة بها فيوزان يوزن
 الاعمال وان كانت معلومة كذا ولين لمناها معللة بها ولعل الوزن بعد كون الاعمال معلومة
 كذا كذا لانظلم وعدم اطلاعنا للحكمة لا يوجب العيب **والكتاب المثبت** اي المكتوب
 فيه طاعة العباد ومعاييرهم بوجه صفة كذا في حال المؤمنين بآياتهم ولما فيهم
 ووراء ظهورهم **حق** لتوكيده وتخرج له يوم القيمة كذا باليقين منشورا اي مفتوحا
 قوله يخرج بهم النون ويقرأ بيا مضمومة ويا مفتوحة وراء مضموم وكذا باحا
 عاذا اي يخرج على مكتوبا ويلقيه صفة الكتاب منشورا حال من الغير المنصوب
 ويجوز ان يكون نكتا للكتاب وقوله فاما من اود كتابه بيمينه فسوف يحاسب
 حسابا يسيرا اي سهلا لا يناقش فيه كذا في قس الشماح وسكت عن كذا الحساسة
 اي لم يقل المم اكسأ حق والاحمال من جملة اصول الحق كذا في الكتاب كذا في الكتاب
 ان المكلف اذا علم ان اعماله يكتب عليه وتوض على رؤس الاشهاد كان اجرا في الدنيا وان
 العبد اذا وفق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يكتشم احتسابا من جهة
 المكلفين عليه وانكره المعقولة رعايتهم انه عيب **والسؤال الحق** اي
 من جملة اصول الحق ان سؤال الله على العباد حق لقوله نعم ان الله يدع المؤمنين الى
 المؤمنين

مع ان الحكمة ظاهرة وهي امتحان
 العباد بالاعمال في الدنيا لافادة
 الحق عليهم في العقبى مع العلم بتدبير

اي ان جملة اصول الحق ان المكلف بكتاب

وحيث نقول ان كان
 المحتسبان والسؤال
 بمعنى واحد لم يفرق
 المصنف لانه قال في السؤال
 حق تدبر ساررا

سؤال
 تدبر
 تدبر
 تدبر
 تدبر

اي يفرهم قرب كرامة لا قرب مسافة لان الله متعال عنه فيضع الله كذا عليه كذا
 اي حفظه بزيل غفلة الكثرة بجانب وجنح الطير كذا الكثرة الساتر يقال كذا كذا
 الا ان في حفظه ومعاونته وليست عطفه بنفسه ويقول الله اتوف ذنبا كذا
 اتوف ذنبا كذا فيقول العبد نعم اي ربي حتى قرره اي جعله مؤثما بان اظهر له ذنوبه و
 الجاهل الى الاقرار بها ورأى في نفسه اي رأى المؤمنين في ذاته والواو للمبالغة قد مك
 قال الله سترها اي الذنوب عليك في الدنيا وانا اعوذ بك اليوم تقويم انا بعيد التخصيص
 لان الذنوب لا يغفرها الا الله وانما لم يقل سترها عليك لان الستر في الدنيا كان بالستر
 العبد بغير قبيح كتاب حسنة واما الكفار فذا آه من تمة الحبث والمخافون فينادي
 لهم عاروسا كذا اي وسط الكفاين هؤلاء الذين كذبوا عما ربههم الا لئلا الله على الظالمين
 والكذب هو اخبر عن الشيء على خلاف ما هو به والاحرف يفتح بك الحركات التنبيه على طلب
 وقبل معناه حق واصل اللعنة البعد والطرد يقال للشيطان اللعين لبعده عن الرحمة
 اذا تلعن اثنان فان كان احدهما مستحقا لللعنة رجعت اللعنة اليه وان لم يستحق
 ارتفعت اللعنة الى السماء فلم تجد هناك موضعاً فتخبر فترجع الى الذي تكلم به ان كان
 وان لم يكن لذلك رجعت الى الكفار وقد بعث الله نوحا وهدى السبيل في الموقف عند
 احسنا واما قوله في يومئذ لا يسئل عن ذنبه احد الا جان فين حشره ومن يومئذ
 الى الموقف ومواقف القيمة الفسنة وقيل فمفسون الف وقيل على المؤمنين الف
 سنة وللخير فمفسون الف وقد ورد في الحديث انه يكون على المؤمنين قدر صلوة مكتوبة
 صلواتا في الدنيا **والسؤال** اي من جملة اصول الحق كذا في كذا في كذا
 انا اعطيت كل الكوثر قال النبي في اجتهته نهر وعذيقه رنة وقيل انه حوض في الجنة

الرواية الى م

الموقف في القيمة

في الموقف

ما في الدنيا من
نوع
الركبة على دونه الغنية
البرية
فانوار

والهجرة في السماء
جاءت من
لوقوعها في الجحيم
زايدة

بشرى في الجنة عشرة
فصل

وقيل لاد النبي صلى الله عليه وسلم واتباء وعلماء ائمة القرآن وقوله ومضي
مسيرة شهر وزواياه اي طرافه سواء باؤه والاصل في ماؤه لقوله هم مايت
الركية لقوه وفي الجمع قوله فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت التاء ثم ايدوا من الجاء
بنقرة وليس بقياس بعض من الدين وركب اطيبت من المسك وكثيرا تخرج كوز الكثر من
السماء والهجرة في السماء بدل من واو قلبت بنقرة لوقوعها في الجحيم زائدة من
شرب منه فلا يظلم اي لا يعطش ابدا والا حاديت فيه اي في اثباتها كوض كثيرة فاما
قلت اذا لم يظلم ابدا انقطع استلذاذه قلت يجوز استلذاذه بجمادات اخر قطع العطر او منقوع
من شرب منه وقد قدره دخول النار لا يعذب فيها بالظلم ابدا **والمراد الحق**
اي من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق وهو جسر محمد وعلم من اي علم جهم
ادق من الشعر واحدهم السيف يعبره اي يتره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار
اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذي وصفته شريعته لعباده في الدنيا فمن استقام
في الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلن الى دركات النار وكل عمل يكسب الدنيا
بتمثيل صورة يناسبها يوم اخر ولذا قال عليه السلام يكسر الناس يوم القيمة عشرة
امناف في صورة كخزير والوردة وكذلك في صورة القمل والبيدر وذلك حسب
اعمالهم الحسنة والسيئة وانكره المؤمن له لانه لا يمكن العبور وان امكن فهو لغيب
للمؤمنين فاسبين الى ان المراد بغير الجنة والنار المنشأ اليه بقوله سيديهم ربهم
ويصلح بالهم وقوله فابعدوهم الى صراط الجحيم وقيل لادته الواضحة وقيل البياض
من الصلوة والزكاة ونحوها والحوال ان الله تعالى ان يمكن من العبور وبسبب ذلك
عطفت تفسير علم المؤمنين حتى ان منهم من يجوز كالبريق كالحظا اي اللامع ومنهم من لا يجوز

المؤنة في
المراد من
المراد من
المراد من
المراد من
المراد من

المراد من
المراد من
المراد من

كالحواد وهو النور الذي يتحرك بسرعة الى غير ذلك مما ورد في الحديث كالحق على الماء
والطيران في الهواء **والجنة حق** الجنة مرة من لجن وهو مصدر جنة اذا
تستريحه سيج بها النجم المظلل للنفات اغصانها كانه يستريح من جنة مستريح واحدة ثم
الجبست لما فيه من الاشجار المتكاثرة المظلمة ثم دار النوايا فيها من الجنان وقيل
بذلك لانه يستريح في الدنيا ما أعد فيها للبشر من النعم **والنار حق** لان الآباء والاحاد
الواردة في بيانها اشهر من ان يخفى واكثر من ان يخفى لم يرد نص صريح في تعيين مكانها
والاكثر ان عاين الجنة فوق السماء وكنت العرش لقوله عند سدرة المنتهى عند
جنة المأوى وقوله هم ساقون الى الجنة من النار تحت الارضين السبع واثنى
تفويض علم الى العلم خبير قليل ان الجنة المأوى لبعض الجنان ولو سلم انها اهل الكل عند
سدرة المنتهى لا يستلزم كون كل جزء منه عندا فان الارض عندك وليس كل جزء عندك
واما الحديث فانما يبين ستغف الجنة لا الجنة بل الظ ان الجنة ظهور رجال الحق والنا
ظهور رجاله باي محكم كان لا يرى ان المصلوح في الهواء والماثلون في البطون مقبولين بالنار
متنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضيه تعيين المحل كقولك جنة علمنا ما روى انهم
صلوة الحق فقالوا يا رسول الله رأيناك في الصلوة تنالون شيئا ثم تافرت
فقال لذي رأيت الجنة فتنا ولت منها عفورا ولو اعدت لاكلتم فيه ثيابي الدنيا وقفا
عليه السلام الجنة اقرب اليكم من شركن تعله وكذا النار لمسك للشكر ونالها الجنة
بان الجنة موصوفة بان بعضها كوصف السموات الارضين وفناء عالم الغاصر في
عالم الغاصر اصغر من الجنة الموصوفة فالا كبر لا يكون موجودا في الاصف لانه لا
وفي عالم الافلاك او عالم اخر خارج عنه وهو ايضا مستلزم لجواز الخوف والالتيا

مطلوب
مكان الجنة والنار
تفويض علم الى العلم خبير

والمراد من الجنة والنار

المراد من الجنة والنار

المراد من الجنة والنار

اجاب بقوله وجمع الحكم بالنظر الى انواع الكفر كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك وان كان
الكل من واحدة الحكم في الحكم الشرعي او لا افراد معطوف على انواع الكفر التامة باقرا
الى طبعين علمانه من قاعدة ان من بدله الجمع هو تجنبوا بالجمع وهو كما يريد يقتض
التقسيم الاحاد الى الاحاد لقولنا كذا القوم وواهم اي كذب كل فرد من افراد القوم وواهم
وليسوا نياهم اي ليس كل واحد منهم نياهم فيكون معنى الآية ان تجنبوا انواع الكفر
او ان تجنب كل معكم كونه كفرا عنكم شيكم **والعفو عن الكبيرة** اي من جملة اصول
الدين ان العفو عن الكبيرة جائز هذا مذكور فيما سبق في قوله ويغفر ما دون ذلك الآية
اعادة ليعلم ان ترك المواخلة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ
المغفرة وليس معنى اي بالعفو **قوله اني لم تكبر على استعجال** وهو عند النبي حلالا
او يطلب كون الشيء حلالا قبل عفو ما اذا ما يوجوه كما قال الله ان احسن ما بين الشيات
والمغفرة تبديها كما قال الله يبدل الله سيئاتهم حسنات في مكان الشكر الايمان ومكان العترة
الكفر ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية العصية والطاعة وقيل انه يبدل الله
في الآخرة مكان عمل السيئات حسنات فلما رجع الى اول الكتاب راي كل حشا **والاستعجال**
كفر اي اعتقاد حلالا صغيرة او كبيرة اذا علم حرمها بدليل قطعي بخلاف استعجال النجس فان
حرمته خلافها كما ذكر في التوضيح وفي شرح الجمع للملك لما فيه من التذكير بالعدالة للصدق
القبلي وهذا اي يستعجل المعصية يقول المصوح الدالة على تحليد العصاة ان يقول الله
بما من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك صوابا بانهم فيها خالون والوقوف
بين اليه والخطيئة ان السيئة قد يقال فيها بقصد بالذات والخطيئة فيها بقصد بالعرض
لانه من الخطا كقول الله ومن قبل مؤمن متعذرا في اوجه جهنم خال فيها اجرا او عا

او على سبب اسم الايمان عنهم معطوف على تحليد العصاة مثل قوله وما هم لمؤمنين **والشفاعة**
ثابتة للرسول والاختيار مثل الاولياء والعلماء والزهاد في حق اهل الكفا
فان قلت الحكم في المكروه ان يتحقق تركه حراما الشفاعة كما ذكر في التلويح فيكون حراما
اهل الكفاير اولى قلت استحق حراما لا يوجب حراما بالفعل خلافا للمغفرة وهذا
اي الحلاف مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبما الشفاعة او
وعندهم اي المغفرة لما لم يحرم عفوهم اي الشفاعة اعترض عليه بان العفو عن الصغيرة
جائز عندهم اذا اجتنب الكفاير مع ان الشفاعة لها الايجوز قلت العفو عن الصغيرة واجب
عندهم والشفاعة انما تكون لجائز الطريقين لخرج احدهما لنا قوله **والشفاعة** خطاب للنبى
لذلك للمؤمنين وللمؤمنات اي لذنب المؤمنين وتركيب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة
لذنب المؤمنين والمؤمنات شفاعته لهم وقوله فان شفعتهم شفاعة الشافعين
فان أسلوبه اي طريق هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والاى وان لم يدل على
ثبوت الشفاعة في الجملة لما كان معنى شفاعة الكافرين عند العصاة في تعذيب حالهم وثبت
باسم البس الشدة ومنه قال لا بأس عليك بخمسة عليك فقال بهذا اسم الرب
البس لان فيه شدة معنى اسم كان لان مثل هذا التمام اي تمام تعذيب حالهم يقتضيه ان
يسموا بما يخصهم اي الكفار لا بما لهم وغيرهم فهذا الاقتضاء ثبت صحة الشفاعة للمؤمنين
اما شفاعة لوز الخبايا ولزيادة النواب فالآية عنه مطلق فيجوز على إطلاقه وليس المراد
من هذه الآية ان تعطين الحكم وهو عدم تفعيل الشفاعة بالكلية فريد على تفعيل اي الحكم على
عداه فثبت الشفاعة للمؤمنين حتى يرد عليه ان يقوم بتميز عما من يقولون انهم
الحق لانه ينفى انهم سئل بمفهوم الخالف ان يقال لما لم ينفى شفاعة الشافعين على الكافرين

ففي غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل استدلالا بسلوب هذا الكلام ومتعطف القام
يعني بل استدلالا بكونه والاما كان ينبغي ان نفعها على الكافرين من عند العبد الى التيقن حالهم
وتحقق باسهم اعلم ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم
الموافقة وهو ما ينهم من الكلام بطريق الموافقة والى مفهوم الخالف وهو ما ينهم
بطريق الانحراف ومفهوم الخالف معبر عنه البعض كالشافعي رده دون البعض الآخر
كما طعن رده وقوله شيعا لاهل الكبار من جهة وهو مشهور بل الاحاديث في الشفاعة
متواترة المعنى اي بان كل واحد التواتر وان لم يصل جاد واحد التواتر واحتج بالمتقدمة
لمثل قوله وانما هو لا تجري نفس عن نفس ولا قبل بان، والى ما مر من
النفس شفاعته هذه الية تزلت حين كانت اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم خليل الرحمن
عم وهو اسحاق فبيح الله ردك عليهم يعني لا ينفع في ذلك اليوم نفس كفرة عن نفس مؤمنة
نفعنا وقوله وما للظالمين من حيم اي قريب لا شفع يطاق اي يقبل والجواب بعد
سليم دلالة على العموم في الأشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكمالات
جمعا بين الادلة يعني لا يتم الا ان هذه الية انما تدل على عموم الأشخاص وعموم الازمان
وعوم الاحوال الاحتمال ان يكون المراد بعض الأشخاص والازمان والاحوال وليس كلنا
ان هذه الية تدل على عموم الأشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب تخصيصها بالكمالات
جمعا وتلخيص بين الية الدالة على ثبوت الشفاعة وبين الية الدالة على نفعها لان العادة
في كلام الله غير جازية ولما كان اصل الضميمة العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع فالتاثير في جوابها بالاعفوا كما متعلق بقا على الضميمة
مطلقا اي سواء خلت بها يموت قبل التوبة او بعد التوبة وعن الكبار بعد التوبة وما

وبالشفاعة لزيادة الشواهد اي طلب زيادة الدرجة للشفيع قالوا المفسر انما يكون الشفاعة
لزيادة الشواهد لا لزيادة العقاب وكلما كان سدا في الاول فلان الشفيع الكبار وركب
الصغيرة المجتنب عن الكثرة لا يستحق ان يكون الشفيع فلما مضى للعفو قيل استحق
الافان ثبت لاهل الكبار وسقوطه بالتوبة بما هو بالعفو غايتها ان العفو واجب باقتضا
الكرم وجوبه لا ينافي ثبوتها واما ان كان المقصود من الدعاء الشفاعة بمعنى طلب العفو
لا عما ذنبوا اليه من طلب زيادة الشواهد الدرجة والمرتبة قال بعض اصحابنا ان الشفاعة
لا يكون الا لدفع العقاب والالئك من قبح المني ثم حين شاء الله بزيادة كرامته
وهو بطريقه ان يكون انما في اعلى من المشفوع له ورد علينا الشفيع
فوضيغ نفسه ولا يقال ان الشفاعة انما يطلق على دعاء الرجل لغيره بالنسيئة
عليه شفاعته من الشفيع لانه يسمى شفيعا لكونه شفعا للمشفوع لانه طلب نجاة اذ كان
قوابله ولا يطلق الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه وانما لم يطلق على دعائه لنفسه عم
لاشتراك العلوة الشفيع والاشتراك بالوجه المشفوع لانه لم يعلم بان زيادة الدرجة بعبادة
الغير جازية اتفقوا واما الشفاعة تطلق عليه اوجه الشرح المذكور في حق لقوى البعث فيكون
الطلاقة على تخفيف الكافر دعاء الرسل كما ورد في الخبر الصحيح **واهل الكبار** من المؤمنين
لا يخلون من النار وانما هو من غير توبة اي من جملة اصول المؤمنين الذين
المؤمنين لا يخلون في النار لقوله من عمل مثقال ذرة خيرا يره ومن عمل مثقال ذرة
شرا يره ورد عليه ان حنة الكافر تخط بالكفر وسين المؤمن معفو باجتناب الكبار فامتنع الجواب
بما قيل الذرة من الخير والشرا جريان حنة الكافر تخر في بعض عقاب وسنة المؤمن في
بعض قوابله وقيل من الاول مخصوصه بالسوء والثانية بالثواب وقيل هي الجوابين

لجانية

لا يتعين الخروج من النار كما قلنا شرح المتقال عبارة عن الوزن وموت الذرة المتكبر
قال تعالى صغر ذرة الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس كمن يرى عمودا
المال كقولك ان ترك ذرة المال كذا لا تقول كذا ولو علم احد فيهم خير الى ايمان وان كنت خير
الفضل كقولك وانت خير الراجرين والراجرين اكرم الى قبة كقولك وان لم يسكن الذنوب
الحاصل كقولك كذا في غير ايمان وفضل الايمان هذا جوابا يقال يمكن ان يرى كالحاصلون
نوابك انهم اولاء ثم جاء عصيانهم اجاب بقوله ونس الايمان عمل لا يمكن ان يرى جوده
اي عمل قبل قول النار لم يدخل النار لانه اي رؤية جوده على غير قبل قول النار لانه
لانه لو جرى ثم دخلة الجنة لان جوده الاعمال الصالحة لا يكون الا في الجنة ولو دخل في الجنة
كان خالدا فيها فلم يدخل النار لكن لا يلزم من دخلة الجنة ان يكون خالدا فيها لان الخلود
النار تحرق الكافرين فتخرجهم من النار وتكون لهم جنة الفردوس من نور الفردوس والجنة
وقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس من نور الفردوس والجنة
الذي فيه اكرم والاشجار والجمع فراديس من جنات الفردوس الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمنين من الجنة مع ما سبق من الدالة القاطعة على ان الجنة يخرج بالمعصية
عن الايمان وايضا دليل على اخلود في النار من عظم العقوبة وقد جعل الواو والاي الخلود
جاء لكفر الذي هو اعظم اثم فلو جرى به اي بالخلود في النار كان زيادة عقوبة كجناية
فلا يكون الله عدلا لا يستواء في العقوبة الا بمرتبة يرد عليه جواز التفاوت بالثبوت والضعف
وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالدا فيها لانه اذا كان قد اوصى صاحب كبيرة مات بلا توبة
اذا المعصوم الذي لا يصدر عنه ذنب ولا عصيان والتائب وصاحب الصغيرة
اذا اجتنب الكبائر ليسوا اي المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر من

غير الكافر

131

من اجل ان رعا ما سبق من اصولهم اي المعتزلة والكافة في محذرة النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة
مات بلا توبة لو جهنم احدهما ان صاحب الكبيرة يستحق العذاب سواء في محذرة خالصة دائمة
اي لا ينقطع ابرافينا في استحقاق التوبة بل هي موقوفة خالصة دائمة المتناهيان لا يجتمعان
فخط الاعمال بالكبيرة كما يحبط بالكفر غير عليه ان ابطال السنية بالخطه اولى من العكس لقوله
ان احسن ما ينسب الى الله وتوحيده من جاء باطنه فله عثر امنا لا اله الا الله قال ابو علي وابو يونس
ان المعاصي كحبط الطاعة اذا زادت عليها واذا ردت الطاعة اجبطلت المعاصي والجواب منع قيد الرد
بان يقال لا يتم ان العذاب موقوف خالصة دائمة بل هو موقوف خالصة فلا تناف بين التواء والعقوبة
بل يعاقب ثم يثاب ولو سلم تناهيها فلا يلزم منه تناف في الاستحقاقين بان يستحق النفع
الدائم من جنة الطاعة والمصرة الدائمة من جنة المعصية ولو سلم فابطال السنية بالخطه اولى
كما برز من الاستحقاق بالمعنى الذي قصده وهو الاستحقاق بما التواضع من العذاب
عدا فان كانت على وان شاء عد به مدة ثم يدخل الجنة بان يقال لا يتم ان صاحب الكبيرة الذي
مات بلا توبة يستحق العذاب بالخطه الذي قصده وهو وجوب العذاب اليه النصوص الدالة على اخلود
اي خلود صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة كقولك ومن يتول مؤمنا متديرا جوده جهنم خالدا
فيها وقوله عز وجل من يعص الله ورسوله ويتقوا يتي وزجده يدرخله نار خالدا فيها
وقوله على من سب سبينة واحاطت به خطيته فادخل اصحا النار هم فيها خالدون والجواب بان
قاتل المؤمن كونه مؤمنا اي لا اجل كون المؤمن مؤمنا لا يكون الكافر وكذا من تولى يبيع
اخره وادى جميع المنهيات والمشرع وكذا من احاطت به خطيته وتسلت من كل جانب
والفيم البارزة اشتملت راجع الى من ولو سلم انه غير كافر لكن لا يتم ان اخلود على معناه
الاصلي فاخلود قد يستعمل في المثل الطويل كقولهم سجن محله فخلود الكافر لا معارض

قد راسلهم انه يحضر الآية بتحريم
قتل المؤمن كونه مؤمنا ولا يفيد
تحريم قتل مطلقا ويلغوا التقييد
بكونه مؤمنا لا يفيد
لكونه مؤمنا لا يفيد
لكونه مؤمنا لا يفيد

لا معارض له فيبقى على ظاهره وظهوره الكبرياء معارض فيجعل على الملك الطوبى في الجنة
 الاسلام الكثرة ثلث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته وهم المجاورون في
 دار الاسلام لا عذر لهم فيهم الخالدون في النار ومنهم من بلغه الاسم دون الصفة وسموا ان
 كذا يا ميثا اسم محمد في النبوة ومنهم من بلغه الاسم ولا الرسم وكل من مات من الغنيين معروف
 في الكفر ونكر من الاعمال في الشؤى ولو سلم فصار في النصوص الدالة على عدم الخلود في عدم
 خلود صاحب الكبرياء في النار كما علم ان النار لم يقطر من الخصاص حتى اذا خرج كبش الموت
 بين الجنة والنار ونودي بها بالخلود آيسل النار من الخصاص فاعتادوا بالعدا بلم
 يتا لمواقي الهم لان يتلذذوا به حتى لو ميت عليهم سيم الجنة استكرهوه وتعدوا
 كما جعل تطيب الروث وتعالج من الورد **والايمان** في اللغة التصديق اي اذعان حكم
 الخبر وقبوله في الاذعان يقال اذعن لي اي طاعتني لما كنت التمس منه وجعل صادقا
 اي جعل حكم الخبر صادقا افعال الى الايمان من افعال الامن من المنة في الاصل للتقدم
 يقع جعل الغير مينا من الكذب والصيرورة بمعنى ان المصدق ذا امن من تكذيبه بغير قول
 كان مخفيا من بى اقطر امن به امته اي الخبز التكذيب اي من التكذيب في الحاشية بجملة الظن
 لما احتمال الصيرورة او لتبعية الايمان بالخبر في اللغوى هذا الذي هو من الامن
 تعوى الى الايمان باللام لا اعتبار من الاذعان والقبول كقوله عن اخوة يوسف لاهم
 وما انت بمؤمن لنا اي اصدق وبالباء لا اعتبار من الاعتراف كقوله يوم الايمان ان تكون
 بالله في جواب السائل عن الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ما الايمان الحديث اي اقرء الحديث
 او لم الحديث اي تصديق وليس حقيقة التصديق كما قال بعض المحققين ان تعوى القلب سببه
 الصدق الى الخبر او الخبر من غير اذعان وقبول بل مواد اذعان وقبول لذلك اي وقوع نسبة الصدق

وجب المعارضة اليه فبقية هذه الايات
 محض الايات السابقة على هذا
 صاحب الكبرياء ومقتضاها حقيق
 هذه الايات بالكلية
 علم

قوله اعلم ان هذا الخبر
 مخالف لقوله تعالى كلما
 قضيت الآية ولقوله تعالى
 قد وقلن يزيدنكم الا
 عذابا ولا جوعا ولا
 ان الكفار يفتنون
 في النار ابد
 فهو باطل
 قطعا
 سار

وفي روى النبي بعد هذه الكلمات
 لا حرج في تقبلها ونحن لا نشك
 في خلود الكفار وعذابهم ابد
 فان كان لهم العذاب عذرا بعد
 مرور الحجاب فقد بداهم
 من الله كما لم يكونوا يحسبون
 كما ان المعتزلي يقطع في الدنيا
 بوجوب عذاب غير التائب
 ثم قد بداهم في الاخرة ان يكون
 يحسنه من العفو في لونه النساء
 في الايمان

الصدق الى الخبر القلب بحيث يقع عليه اسم التسليم الى الانقياد وتسميته تسليما لزيادة
 توضيح معنى الاذعان عما صرح به بالامام الخواص حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون
 مقابل الاثكار وبالجملة هو الى الايمان والتصديق المعنى الذي يعبر عنه بالمارسية كقول
 وهو معنى التصديق المتعادل للتصور حيث يقال لتعليل القول المتعادل او ايل علم الميزان العلم
 اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا اي صرح بان التصديق المتعادل
 هو التصديق اللغوي بعينه المعبر عنه بكبريدين فلو حصل هذا المعنى اي الاذعان والقبول
 يذانه ويه للجواب عن الاشكال الواردة في هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه
 اي بعض الكفار رقية شارة الى اذا سجد للصنم للتفطير لم يكف بدينه وبين الله وان
 اطلق اسم الكافر واجرى عليه حكم من جرة ان عليه شيئا من اركان التكذيب اي تكذيب رسوله
 والاكار كما فرضنا ان احد صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلم واقرب وعمل به
 ذلك سند الزنار بالاختيار وسجد للصنم بالاختيار فجعل كما فرما ان النبي علم جعل ذلك
 اي سند الزنار وسجد للصنم علامة التكذيب والاكار وتفتيق هذا الكلام سلبا ما ذكرت
 يسئل عليك الطريق الى انيز من الاشكال الموردة في مسئلة الايمان وادله وقت حقيقة معنى التصديق
 فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بمما جاء به النبي عليه السلام فيكون المعنى الشرعي
 للايمان اخص من المعنى اللغوي لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعي هو التصديق
 النبوي اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة اي فيما شتر كونه من دين
 الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلم العادة بلا افتقار الى نظر واستدلال كوجود الصانع وجوب
 صلوة الخمس وجوب صوم رمضان والزكوة والحج وحرمة الخمر وغيره من الاحكام
 العامة من دين محمد صلى الله عليه وسلم قوله ما علم بالضرورة يخرج مالا يعلم بالضرورة

لمسالك الكفر والفساد
 فتحة البراد والسر
 انما هي وطوبى او فساد
 بعد الله

كما لا يجزئ شيئا فلا لا يكون منك الاجتهاد في الجدية والضمير ثم عايد الى النبي عم من فله ان في
عند الله اجمالا الى تصديقها اجماليا وانما اى اجمالا كاف في الخروج عن عبادة الايمان بلغة ران
جاء في حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول العرب خرج من حق اى جاء من حقه فكيف كان
الاجمال في الموضع اجمالا ويشترط التفصيل في الموضع تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوه
الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا ولا يخطأ درجة اى درجة التصديق
الاجمال من الايمان التفصيل اى من الله وما يكتبه وكتبه ورسوله وغير ذلك من العبادات
فالمشرك المصدق بوجوه الصانع ومصفاته لا يكون مؤمنا الا بكسبه لان قولنا الله واحد
دون الشروع لا خلا لا اى المشرك بالتوحيد اى توحيد الله الذي هو من جملة ما جاء به النبي
فذا يوجد الايمان الشرعي وان وجد الايمان اللغوي واليساى عدم ايمان المشرك انما هو
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك فلا بد من
الايمان المذكور فيها على معناه اللغوي يقال الشرك ثلثة اولها ان يعبد غيره والله ان
يطبق فخلقون بما يعرفه من المعصية الثالث ان يعمل غير وجه الله قالوا وكفرنا الاثران معصية
فلا بد من حمل الايمان المذكور فيها على معناه اللغوي **والاخر** ان ايمان الانسان
التصديق ركن لا يكتمل السقوط اصلا اى لا في حالة الاختيار ولا في حالة الاكراه حتى لو
زال التصديق القليل بالاكراه كان كافرا دون مؤمن والادراك كماله اى كمال السقوط
كما في حالة الاكراه حتى لو وجد كمال الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا
بل مؤمنا البته وقوله انتفاء الجزم يستلزم انتفاء الكل انما هو في الماهية الحقيقية
لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسا او جزءا في
الحالين جائز في الماهية الاعتبارية مع ان جزء الساقط مقداره حكم ان كانت حالة

الفقرة ١١

١١١

الاكراه وكذا الاكراه كمن شوت اشارته فيه من اذكاره فان قيل لا يتبع التصديق كماله
حالة النوم واليقظة قلنا التصديق باقى في القلب لانه هو الذاكر من حصوله اى عن
علم حصوله في القلب اما حال التنكر فلاذ هو عايد الى القلب ان ذيل عن تذكره وحصوله
في القوة الداركة ولو سلم اى عدم بقاء التصديق في حال الفتنه فلكنا نعلم جعل الحق في التصديق
القلبي الذي لا يطرأ عليه اى غير الحق ما يفاده حكم البقاء في التصديق وان لم يبق في حال
النوم والفتنة الا انه في حكم البقاء لا لم يطرأ عليه ما يفاده في كان المؤمن اى لفظ المؤمن
آسن في حال الفتنه ولا يطرأ على الا يطرأ عليه اى على الايمان ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره
اى الذي ذكره للمؤمن ان الايمان بان الذي هو التصديق والاقرار باى البتة من بعض
العلماء هذا الذي هو اى ذكر اختيار التمسك بالحق الشرعي في الاكراه صاحب بزدوى
وهو المردى عن اذكاره وهو الاول لان الايمان عبادة عن الروح والجزء في كل منهما
حصة من الايمان فالتصديق حصة الروح والاقرار حصة الجسد وانما حصل الاقرار به لكونه
اخف وايسر من سائر اعمال الجسد وذهب جمهور المحققين الى انه اى الايمان التصديق
بالقلب وانما الاقرار بشرط لانه جزء من الايمان لا اجزاء الاحكام في الدنيا كالصلوة عليه
موت ودقنه في مقابر المسلمين لما ان تصديق القلب باق لا يطلع عليه اى لا يطلع احد
عليه بخلاف الاقرار بالان فانه مكتشف بظاهره فيصطبه الاحكام الدينية لانه لا يبر من حاله
فمن صدق بقلبه ولم يؤيد به فهو مؤمن عند الله لان التصديق القلبى الذي هو حقيقة
الايمان موجود وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا لان انتفاء شرطه وانما من جعل الاقرار
ركنا من الايمان فلهذا لا يكون تارك الاقرار مؤمنا عند الله ولا حتى النجاة عن مخلود
النار كماله فيما اذا قدر التكلم وتركه لاعاوجه الآباء اذ العجز بالآخر مؤمن وقفا

والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكونه من ايات الانكار ومن اقرى ولم
 يصدق قلبه كالمناقض فيما عكس له من ثبوت من في احكام الدنيا وان لم يكن موثقا عند الله
 وهذا اي ذكر من ان الايمان هو التصديق القلبى والاقرار بالان لا جاء الاحكام هو احتيا
 الشيخ لا منصور رة والنصوص معاصرة اي معقولة لذلك اي لكون الايمان هو التصديق
 بالقلب والاقرار شرط قال الله اولئك كتب في قلوبهم الايمان واولئك هم الصادقون
 بالايمان الاطمینان سكون النفس على النظر البشيرة وقال الله ولما لم يدخل الايمان في قلوبهم
 لايقين كون ان يرد بتلك النصوص الايمان اللغوي الذي هو الايمان الشرعي خصه بالذكر
 لكونه اصلا مستتب لغيره فلا ينبغي كون الاقرار ركنا اخر لاننا نقول الاصل في عبارة ان راع
 هو المعنى الشرعي فيكون الاقرار ركنا اخر احتمال الاعم دليل قيل كونه دليل ان لم يحكم علم
 ايمان احد البعد اقارره وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبه على دينك اي على ما
 وقال عم لاسانة لاسانة اي على دينه حين قبل اي على من قال من معقول قبل الله
 الا الله معقول قال بل شققت اي قال يوم لم قبلته يا علي قال علي علمه انه قال عليه السلام
 بل شققت قلبه نعم الايمان هو التصديق القلبى لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق
 بالان دون التصديق بالقلب هذا السؤال عام لوروده على المذاهب بين السابطين
 لان المفهوم من ان الايمان عبارة عن التصديق بالان هو الاقرار الاعم بمجموع المركب
 من التصديق القلبى والاقرار به وعن التصديق القلبى فقط كما هو المفهوم من المذهبين ان يمتنع
 ولكن الظاهر ان علم الله سبحانه الذي هو ان يكون الايمان عبارة عن التصديق القلبى والنبي
 عليه السلام واصحابه كانوا يفتنون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويجعلون بايادهم من غير
 استغفار رعاة قلبه فعلم من معرفة اهل اللغة ومن فتن النبي عليه السلام واصحابه ان

هذا السؤال وارد في
 حروف الترابية
 سيمر

ان الايمان هو التصديق بالان دون المجموع المركب منها ولا التصديق القلبى قلت لا خفا
 في ان المعبرة التصديق عمل القلب اي ان التصديق عبارة عن فعل القلب لا عن فعل اللسان
 حتى لو فرضنا جوا دليل على ان التصديق عمل القلب لا عمل اللسان عدم وضع لفظ التصديق لمع
 او وضع لمع غير التصديق القلبى الا لان الاعان والقبول لم يحكم احدهما اهل اللغة والعرفان
 المسلف بكم صدقت مصدق للمبني يوم موثق باني بالنبى عم بينه وجد فيه لفظ التصديق
 مع ان ليس لمؤمن به يد يتولى به بوجهه فرضنا انه الرد علم من نعم ان الايمان مجرد كمال الشبهة
 لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب والتصديق ومنهم من لم يشترط ذلك لكن
 يشترط الاقرار على التصديق القلبى وهم اكثر امتي في الرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم لعل
 الشرح تاخير من سبب السابق لا الرد علم في الغنى ولهذا لا جمل ان مجرد الاقرار بالان
 لا يكفي في الايمان صحيح الايمان عن بعض المقرين بالان وهم القوم الذين يقولون بالان ولم
 يتر وا بالقلب قال الله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
 وقال الله قال الاعراب امن بالان دون القلب فلم يؤمنوا ولكن قولوا امنوا بالان
 الانقياد والظنون الانقياد الباطن واما المقر بالان وحده فلا تنفع في ان يسمع مؤمن
 لغة هذا ان لا الجواب بمسؤول مقدر وهو ان يقال فعل ما ذكرتم من جواب بل لم ان لا يكون
 المقر بالان وحده مؤمنا مع انه يسمع مؤمنا فلا يكون ذلك اجواب جوابا جاب عنه
 بقوله واما المقر بالان وحده فلا تنفع في ان يسمع مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان
 واما الشرع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله والنبي صلى الله عليه وسلم ومن
 بعده كما كانوا يكلمون بايمان من يكلم بكلمة شهادة كانوا يكلمون بكلمة الشهادتين
 علم انه لا يكفي في الايمان قول الله فاعلم منه ان معرفة اهل اللغة التصديق بالان وحكم

النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه باعتبار دلالة عم التصديق القليل والجمهور كقولهم ان
يكون عطف على قوله فيهم والنصوص متوافقة لذلك فيكون الحق كما ان النصوص
متوافقة لذلك كذلك الاجماع متفق على الايمان المذكور ويحكم ان يكون عطف على مجموع
الاجوابين السابقين بدلان على ان الايمان هو التصديق القليل كذلك الاجماع متفق على
ايمان من صدق بقلبه وقصد قرار بالحق ومبغى منه اى من الاقرار بالدين ما نه من
خرس وكما فطرهما ذكرنا ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمة الشهادة على ما عرفت
الكرامية اى زعموا ان الايمان مجرد كلمة الشهادة في ان من اقر بالقرن والامر الايمان يكون
مؤمن الا انه يستحق المكون في الفاعل في شرح المقاصد والمذكورة في تفسيره مذهب
الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا اخلص قلبه عن الاعتماد حتى لو اعتقد خلافه لم
يكن مؤمنا يمكن التوفيق بينهما بان ذكره القائل الايمان بالحق والاول هو الايمان
مطلقا ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمعتزلة والفقهاء ان الايمان تصديق
بالطمان والقرار بالحق وعمل بالاركان المصداقية التي ذكرتها فاما الاعمال
اي الطاعات في تراكمها في نفسه او في غيره ما ساعدت في الايمان فيكون
ينقص فيها اى في بحث الايمان متان الاول ان الاعمال اذا اخلت في الايمان لما عرفت
ان حقيقة الايمان هو التصديق القليل اى ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القليل
كما ذهب اليه ابو منصور والتصديق مع الاركان ذهب اليه غيره فعلى كل التصديق
لو كان الاعمال داخل فيه لزم ان يكون حقيقة الايمان عبارة عما ذكر وهو خلاف
ثبت في الدليل ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات بان العطف يقتضى المتابعة وعدم دخول العطف

143
المعطوف في المعطوف عليه اى العطف يدل على التفاضل وعلى ان العمل ليس داخل في
الايمان لان الشئ لا يعطف على نفسه ولا يجوز عطفه على نفسه بان العطف اعم من طوار
ان يعطف على الشئ ما يدخل فيه ككلمة كماله تنزل الملائكة والروح والكنة ههنا
ان الاعمال غير الايمان فالايان بلا عمل كشيء بلا اثر وقد ورد في الكتاب ايضا جعل الايمان
شرط صحة الاعمال كما في قوله ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وهذه الجملة وقعت
وقت حال امن ومن يعمل والى قيد العامل شرط مع القطع بان الشرط لا يدخل
الشرط لا يمنع اشتراط الشئ بنفسه لان الشرط لو كان داخل في الشرط لزم ان يكون
الشئ شرطا لنفسه لان شرط الكل شرط لكل جزء من اجزائه وايضا واثبات الايمان ترك
بعض الاعمال كما في قوله وان طاعتان من المؤمنين اقتتلوا فاقبضت الايمان مع
وجود القتال على ما عرفت مع القطع بان لا تحقق للشئ بدون ركنه اى لو كان الاعمال
جزءا من الايمان لما جاز اثبات الايمان على ترك بعض الاعمال لان الكل لا يوجد بدون الجزء
واللازم بطر وكذا المزوم ولا يخفى ان هذه الوجوه اما تقوم بحجة على من يجعل الطاعات
دلتا من حقيقة الايمان حيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو حال المؤمن لا اى لا يكون
حجة على من ذهب الى ان الاعمال ركن من الايمان كما لم يحسب لا يخرج تاركها من
حقيقة الايمان لكن يخرج عن الايمان الكمال كما هو مذهب المعتزلة وقد سبق
لمكان المغفرة باجوبة المقام ان حقيقة الايمان لا تزيد بانضمام الطاعات ولا
تنقص عاركها بالمعنى عندنا في اصحابه واختيار امام المؤمنين وذهب المعتزلة
والمعتزلة الى انه تزييد وتنقص وهو الحق عن ان في كثير من العلم طام من انه
التصديق القليل الذي يبلغ حد الجزم والاذعان ولو تعلق به كما ذهب اليه المعتزلة

وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخفى بالبال انما يقضي في حكم اليقين ومنع الشك
والاعتناء وكثير من المتكلمين صحت ايمان القائلين بالتفاهة عما قال الرسول والاجماع ولم
يشترطوا الاثبات لالتصديق منهم من شرط ذلك ان لا يقدر على التوجيه والمجادة مع الخصم
والاعتناء بشرطوا الاقتناع بالمجادة وحل المسئلة قال الشارح ليس الخلاف في الذين
نشأوا في دار الاسلام وتواتر عندهم حال النبي عدم ومجادة ولا في الذين يتفكرون في خلق
الارض والسموات فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال فيمن نشأوا في دار الاسلام لم يفكروا
في خلق السموات والارض وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حيث ان من حصل له
حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعة او تركها لم يمتد في تصديقه باق على حاله لا يتغير فيه
اصلا والآيات الدالة على هذا جوابا عما قيل من ان ايمانكم عدا ان الايمان لا يزيد ولا ينقص
وكن عندنا ما يدل على خلافه وهو الآيات الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله الآيات
الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة في اهم اي قوم كانوا آمنوا بحكمة
مثلا الله واحد وحده رسوله والحق ما جاء به النبي وهم مطلقا لم يلبسوا بغيره فرضا
فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص اي آمنوا بما قال النبي وهم مجملوا واذا بين احكاما
مفصلة يوقف المؤمن على عقيدته للاحكام المفصلة فزاد ايمانه واعتقاده وحاصله
اي حاصل ما ذكره ابو حنيفة انه انما الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به فبقي
لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعي بل يزيد بزيادة التواضع وهذا اي
الايمان لكل فرض خاص لا يتصور في غير عصر النبي وهم وفيه نظر اي فيما ذكره الامام
ابو حنيفة من ان الايمان لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وهذا لا يتصور الا في عصر
النبي عدم لان الاطلاع على النبي صعب التواضع في غير عصر النبي عدم والايمان

144
وجوب اجمالا في علم اجمالا وتفصيلا في علم تفصيلا والاختصاص في ان التفصيل لا يزيد
من الايمان الا اجمالا بل كل اى علم في هذا الزمان يتفصيل الغايبين كاتين فرض
بعد فرض في ذلك الزمان فالزيادة كما يتصور في ذلك الزمان يتصور في هذا الزمان
وتنزيه النظر انما لان ان زيادة الايمان لا يكون الا بزيادة ما يجب الايمان به كما ذكرتم في الجوز
ان يكون زيادة ما يجب كونه اجمالا وتفصيلا اذ لا خفاء في ان الاجمالي من حيث درجته
على التفصيل في الكمال وان كانت لا يخط في الاتصاف باصل الايمان من حصل فيه الا
تفصيل كان ايمانه ازيد بل كل من الايمان الاجمالي الذي لاخر واجوب عن هذا النظر انما لان
ان التفصيل اجمالا وازيد بل الاجمالا والتفصيل على السواء ولو كان كذلك لكان الايمان
ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذاتا شئ يستلزم تغيره وتبدله وما يقال من كون
الاجمالي لا يخط درجته انما هو في الاتصاف باصل الايمان فهو في غاية الشناعة اذ
اثبات الاصل والفرع في نفس الايمان قول لم يكن احد قيل في جواب النظر ان حاد ابي حنيفة
انه في زيادة الايمان بزيادة ما يجب به الايمان في الواقع وهذا لا يتصور في غير عصر
النبي عدم لانقطاع الوحي واما زيادة الايمان التفصيلية بحسب مطالعة علم تفصيل
الوحي وازيدته على الايمان الاجمالي فلا كلام فيه وما ذكرتم من ان الاجمالي لا يخط
عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل في جواب عن الآيات الدالة
على زيادة الايمان ان النبوات والدواعي الايمان بزيادة عليه اي على الايمان
في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لانه تفصيل لقوله يزيد بزيادة
الازمان عرض للبيعة الباطنية والامانة وفيه نظر اي فيما ذكرتم من ان الايمان لا يزيد بزيادة
الازمان لان حصول التمثل بعد التعدم الشئ لا يكون من التزيادة في الشئ كما هو

في سواد الجسم مثلا والجواب عن هذا بان يقال ان كل واحد من هذه الميزانين
به انه يزيد بزيادة الكواكب الا زمان حتى يرد هذا النظر بل مراده ان زيادته بالنسبة الى
في النبات ان النبات لا يكون الا بزيادة الا زمان والنبات امر معنوي يعبر به العقل ليس
حتى يتجدد الامثال وينظر فيه بان حصول التمثل بعد انعام الشيء لا يكون من الزيادة في
الشيء وقيل المراد من الاتي الدالة على زيادة الايام زيادة ثمراته واشراق لونه وضيائه
في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمتاع لو يرد ما روي ابن عمر رضي الله عنهما
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يزداد الايمان وينقص قال نعم بزيادة ما يحسنه وينقص
بما يفسده ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال لو وزن ايمان ابي بكر وعمر بالكيل
لخرج ايمان ابي بكر من جهة نوزة وضيائه لامن جهة الزيادة والنقصان ومن
الى ان الاعمال من الايمان فتقبل اي الايمان الزيادة والنقصان ظاهر وعليه انه اذا
استحق بعض العمل انتفى الايمان لان انتفاء جزءه كما هو مذهب المعتزلة فلا يقصور الزيادة
ولو قيل ببقاء الايمان ما بقي التصديق فتقول بان العمل جزء من الايمان الكامل فلا
كلام فيه قيل يجوز ان يكون انتفاء العمل انتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكاة عن
الفقر وكسقوط الصلوة عن الحائض ولذا قال نعم من انتقص العقل والدين او
يكون انتفاص العمل انتفاص من زيادته لا بانتفاء اصله كقراءة نصف السورة
في الصلوة فانها تنقص من قراءة فاتها ولذا قيل ان هذه المسئلة اي قبول الزيادة
والنقصان وعدم زيادته قبوله فرع مسئلة كون الطاعة من الايمان فحين قال
ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فنعنه هو مقابل للزيادة بزيادة الاعمال وقيل
لنقصان بنقصان الاعمال لان زيادة الجود يستلزم زيادة الكل ونقصان بنقصان

141
ومن قال ان الاعمال ليست بحج منه قال ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان
وقال بعض المحققين وهو مولانا عضد الملة والدين رضي الله عنه ان حقيقة التصديق
لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعف القطع بان تصديق احد الاله
ليس بتصديق النبي عليه السلام والسرفية ان قوة العقلية مستحقة للقوة الحيوانية فلو
وان يتقن بان ادرك العالمين اخره الوهم فيستولي عليه موم معافه كمن يتقن بان
الميت جاد ثم يخاف منه يومه لكن اذا انظر الروح عن تلك الحيوانية ونور بانوار الملكية
استوا عند علمهم فاولئك الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولان العقول متناهية
وكذا القلوب الاعتقاد بالشدّة والضعف فان قلوب الصديقين اكي شقين و
عقولهم واعتماداتهم لا ياتل غيرهم من الفاضلين عن منازلتهم ومنازلتهم وكذا قلوب
المجتهدين بالادلة العقلية والنقلية على تحقيق شيء من العلوم لتحصيل اليقين
يفارق قلوب الجاهل المتعدين بطبقات ودرجات لا يمكن وصفها وكذا ان التصديق اذ فر
بما يع التقييد والظن الغالب كاذب اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر
باليقين فقد قيل انه لا تفاوت لعدم احتمال التقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين
بحديث العالم ليس كاليقين بان الكل عظم من الجود امانه اجملا فقط ولما في القوة
فكان التشكيك لا يدور حول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا ان التصديق
الواحد بالنظر الى شخصين ولهذا لا اجل زيادة التصديق قال ابراهيم
ليطعن عليه حيث قال رب ادك كيف يحيي الموتى قال او لم تؤمن قال لا ولكن
ليطعن عليه فقد طلب الطمانينة فيما يعنفه ويعلم بانضمام الشاة الى الدليل
فانه يدل على قبول التصديق للزيادة وفي ابراهيم ثلث احاديث ابراهيم بالان

بما بيان كون التصديق م

الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة وشكلها من الكيفية النفسانية بين الشئين
وشكلها في الالهيانية بالاسبان وبالتي لم اقم البرهان على ثبوتها قال في محصلها هو
الاذ عن والقبول في الالهيانية الاختيارية فلا فرق بين المعرفة والتصديق في تلك النسبة
وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايضا نعم هذا جواب عن سؤال معتد قوله انه يلزم
من كون التصديق كيفية نفسانية ان لا يقع التكليف على الايمان لان التكليف معنى علمي الافعال
الاختيارية واذا كان الايمان الكيفية لا يقع التكليف عليه واجاب بقوله نعم تحصيل تلك الكيفية
يكون بالاختيار وان لم يكن الكيفية نفسية بالاختيارية مباشرة للاسباب المباشرة عبارة
عن اتصال فعل الانسان الى غيره والسبب عبارة عن اتصال اثر الفعل ومراقبته
ورفع الموانع من الشك وغيره وتكون تلك حقيقة ان في هذا المقام شئين احدهما نفس
تلك الكيفية وثانيها حصول تلك الكيفية والى فعل بلا شك الاول ليس بحل والتصديق
هو الاول دون ذلك وهذا الاعتبار في التكليف بالايمان اي التكليف بالايمان انما يكون
اسبابه اختياريا وكان ما هو المراد بكونه اي التصديق كسبيا اختياريا اي المراد به كون اسبابه
اختياريا او كون نفس الحكم كسبيا اختياريا ولو بواسطة وكلام الشارح يحتمل الوجهين
فلذا ان كلمة التشبيه لا يمكن المعرفة لانا قد يكون بدون ذلك اي الكيفية المعرفة بالايمان بدون
التصديق لان المعرفة قد تكون بدون الاختيار ومباشرة للالهيانية بل لا بد من التصديق نعم يلزم ان
يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديق ولا بد من تلك اي يكون المعرفة المذكورة تصديقا
لا يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالعربية بكونه ويرى ولا بد من التصديق سوى ذلك اي المعنى
الذي يعبر عنه بكونه وحصوله اي حصول المعرفة اليقينية المكتسبة كانه ثابته الى جواب
سؤال معتد وهو ان يقال هذا المعنى للتصديق حاصل لبعض الكفار المعاندين المنكرين ما ليس

147

مع انه ليس بمؤمن ولا يكون التصديق المذكور هو الايمان بعينه فاجاب بقوله وحصوله للكفار المعاندين
المنكرين ثم كيف لا ان ذلك التصديق حاصل للكفار المذكور وعلى تقدير حصوله فيهم
سلم حصول ذلك التصديق المذكور للكفار المعاندين فكيف يمكن ان يكون بالكفار مع ذلك وامرهم
على الفناء والهلاك وهو من علامة النكديين للكفار لايمان ولا سلاح واحد لان
الاسلام هو انكسوع انكسوع قريب المعنى من انكسوع لان انكسوع في البدن وانكسوع في
البدن والبدن والصوت وقيل انكسوع السكون والتدليل والانتقاد ونواحي انقياد القلب
ولجوارح لكن بنفسه بقوله بمعنى قبول الاحكام الشرعية والادعان حصه بانقياد القلب ولذا
قال وذلك اي القبول الاذعان حقيقة التصديق على ما هو المفهوم منه كون الايمان
والاسلام مراد فين وبوجه اي يؤيد معنى الايمان والاسلام واحد توكلت فافرحنا من كان
فيها من المؤمنين فافرحنا فيها غير بيت من المسلمين هذه الآية تدل على كون مفهومها
متحد لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولولا الاتحاد في المفهوم لم يستقيم الاستثناء لان
المراد من المؤمنين والمسلمين رجل وهو لو لم يعم هذه الآية نزلت في حق قوم لو لم يكن
الاسلام اجراجهما فيما بينهم وباطنه لا يصح في الشرع ان يحكم على احد منهما وليس مسلم او مسلم
وليس مؤمن ولا يقع بوجهها سوى هذا اي سوى الاتحاد في الذات لا الترادف فقط كلام
المحقق انهم ارادوا عدم تعابيرها بمعنى انه لا يفتك صحتها عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم
بل اتحاد بحسب الذات لما ذكره الكفاية من ان الايمان بيان هو تصديق الله فيما اخبره من
اواخر نواحيه الاسلام هو الانقياد وانكسوع لا يمينية ونواحي الانقياد لا يفتك الا بقبول
الاخر فان الايمان لا يفتك عن الاسلام حكما فلا يتغير ان حاصله بالجملة الى هنا ان كان الاسلام
بمعنى انكسوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول الاحكام التي هي الاوامر والنواهي والادعان

كان الايمان على الاسلام في الايمان في الصوم كما هو المتبادر من عبارة المصنف وان اتم الامانة في الصدق
 عبارة ثم وان كان الاسلام على ان يكون الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة عن التصديق القليل بالله
 صحة فبما اقره من الادلة والنواهي كان الايمان على الاسلام كجسب الصدق لا الايمان في الصوم
 هو اذ المتبادر ومن اثبت التباين ما كجسب الصوم او كجسب الصدق يقال له ان ثبت
 التباين ما كجسب الصوم من علم من علم في الصوم ولم يثبت ان ثبت له احدى حكمي التباين
 للاخر فخره لغيره من اثبت بطلان قوله اي كلام الكفاية فان قيل من جانب من اثبت
 التباين بينهما قوله كذا قالت الايمان في الصوم فقل لم يثبت في الصوم ما يثبت في الصوم فقل لم يثبت في الصوم
 تصدق في العلية ولكن فلو كان التباين في الصوم فقل لم يثبت في الصوم ما يثبت في الصوم فقل لم يثبت في الصوم
 في تحقق الاسلام بدون الايمان بل عليه قول ابراهيم علم استلزم لرب العالمين وقول ابراهيم وسامعيل
 عليهما السلام واجعلنا مسلمين لك اي مستسلمين للركن في مستقبل الارز ولم يكن مونا
 واجعلنا مؤمنين لانهم لم يزلوا مؤمنين قبل من في الاول اظهرت الاسلام ومفعولك سؤال
 الثبات كذا في هذا الصراط المستقيم فليس فيه دليل على التباين في الصوم والالتزام بالعبادة
 الشرع اي الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة وهو مستلزم اي الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة
 الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة وهو مستلزم اي الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة
 غير تصديق في باب الايمان حاصل هذا الجواب ان الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة
 غير انقياد الباطن وشرعي وهو الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة وهو مستلزم اي الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة
 الشرعي والايان الذي في عندهم هو الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة وهو مستلزم اي الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة
 واما الذي في ان الاسلام لا يتغير الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة وهو مستلزم اي الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة
 من اثبت التباين قوله في الصوم والالتزام بالعبادة وهو مستلزم اي الايمان في الصوم والالتزام بالعبادة

فيها والآدم

وهو التصديق وشرعي
 وهو تصديق الله ورسوله
 فيما اخبر من احواله وادراكه
 في احواله وكذا الاسرار
 بمعينات لغوي

وان محمد رسول الله وتتم الصلوة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحتج البيت ان
 استطعت اليه سبيلا دليل على الاسلام هو الاعمال التصديقية القليلة فليكون الايمان
 والاسلام واحدا لا كجسب المفهوم ولا كجسب الذات فلو ان المراد بقوله علم ان يشهد ان
 ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كان يشهد كما قال علم يقوم الغومة الاصل مصدر
 قام نعمت به فثمنه في الجمع او جمع لنياك ان تروى ورثم غلب على الرجال خاصة لغيا ثم يمتد
 النساء وقدا صنفه قوم اي تواتروا جمعوا على سبيل الرسالة عليه اي علم النبي علم
 ان روى من قول قال الايمان بالله وصدق سئل عن ثمره الايمان لا عن اركانها فقلوا
 الله ورسوله علم قال علم شهادة ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله واثم الصلوة وايتا
 الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من الخمس فاذا كان المراد ثمرات الاسلام فلا بد
 كون حقيقة الايمان هو التصديق فيكون مراد في الايمان كما يشع به كلامه اولا قيل اي
 جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم محضر من جملة فقال الايمان فاجاب النبي صلى الله عليه
 وسلم ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره ثم
 قال الاسلام فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم ان لا اله الا الله اكدت وهو التفصيل
 السؤال في الجواب في ان الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعة وبويرة عطف
 المسلمين والمسلمين على المؤمنين والمؤمنات كذا بآلهه مرارا ولولا التباين لما جاز العطف
 وكما قال في الايمان بضع وسبعون شعبة البضع بكسر الباء ما بين التثنية الى التسع من البضع
 وهو القطع او من اثني عشر الى عشرين والشعبة طائفة من الشيء والغصن من الشجر
 شعبة الشئ بكسر الطاء في اي باب في الفتح القليلة اعلانا قول الله الا الله وادنا
 امامه الا الذي ازاله الموزي من الطريق والقادنا منقلبة عن واوالا من ذنوبه لا

فيها والآدم

الا انه يتصرف في علم وجهه فانه يعبر به عن الاقل والا صغر فيقال بالاكتر والكبر فانه عن
الاكثر والارذل فيقال بالاعلى والا فضل فانه عن الاقرب فيقال بالابعد فانه عن الابر
فيقال بالاخير وعبر به عن الرتبة العدر لانه مقابل بالافضل والمرد بالاطلاق الايمان
على ثمراته ولم يرد به الحصر في العدد المذكور بل بكثرة الثمرات ايراد حصر في النوع **واذا وجد**
عز الجسد التصديق والافان صح انه لا يقبل انما هو حقا لا يتحقق الايمان وهو
التصديق ولا ينبغي ان يقول انما هو حقا انشاء الله لان لفظ ان ان كان للشك في
كفر لا محالة لان الشك يناقض التصديق وان كان للمادبا في رعاية الادب مع الله واحالة
الامور الى مشيئة الله او للشك في العاقبة والامال لانه الان والامال لا شك في الان والامال
والان زمان يقع فيه كلام المتكلم وبينه الان لتضمنه لام التعريف واما الام الظاهرة فليست
للتعريف اذ شرط لام التعريف ان يدخل على التكرار فتعرفها والان لم يسمح جودا عنها **ولكن**
بالحال لان الخلق في كونه زمانا موجودا كذا لا يتجزى وهو عند الله سنة موجود وعند الخلق
غير موجود بل المراد طفا الان مودة والقدر المشترك بين الزمانين وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل
والاجل ذلك زير فيما الان مع ان بعض صلوة ماض وبعضه مستقبل فالحال هو المقارن وجود
لفظ لوجوده معناه كونه يكتسب لان فيكتب ماض في معنى الوجود لفظ مقارن
لوجود بعض الكثرة للوجود جميعا والتبرك بذكر الله لو التبرك عن تركية لفظه والاعية كماله
عظما تفسيره واعجاب النفس عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة او خيرة من غيره فالاد
جواب لقوله ان كان للمادبا تركه اي ترك النشاء الله كما انه يومهم بالشك قيل لا
تركه ان لم يكن التكلم بلبغا وان كان بلبغا متفطنا لا اد في حق علم قصد التبرك وكذا لان
الكلام قريب من متكلم دون اخر وروى انه عم اذا قل القائل يقول السلام عليكم بالمر

وانا الشك الله بكم لا تقوم مع ان اللحن مقطوع ولذا اي والاجل اليوم قال لا ينبغي
دون ان يقول **لانه اذا لم يكن للشك اي في ال والآن قلنا مع لحن الجواز ليق**
اي يكون لحن لحن معناه واي ال قد ذهب اليه اي الجواز كثير من سلف حتى الصبي والتعود
وليس هذا اي قول العبد انما مؤمن ان الله يذا جواب عن سؤاله قد تقريره ان ان سيرة
حاصلة متحققة في هذه الحالة مع التبرع ان يقال المتصف به اننا شيا بشاء الله فمجان يقول
المتصف به في هذه الحالة انما مؤمن ان شاء الله لان الايمان شئ حقيقي معلوم احد وهو تصديق
مجر عليه السلام بما جاء به من عند الله في جاب عنه بقوله وليس هذا مثل قولك اننا شيا بشاء
الله لان السباب ليس من الافعال المكتسبة ولا يتصور فيها الشك ولا يتصور النشاء عليه
اي على النشاء العاقبة والكل ولا مما يحصل تركية النفس والاعية بل مثل قولك اننا راد
منقاة الله فانها اي الزهد والتقوى من الافعال الاختيارية فيقتضونها بالامور
المذكورة الزهد بمعنى التزك زهد في الاحر اذا عرض عنه وزهد عن الاراذال اليه بخلاف
رغب فان لفظ رغب اذا كان بعد الى معناه مال اليه واذا كان بعد عن معناه عن
وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي يخرج عن
كل التصديق في نفسه قابل للشبهة والضعف لان تصديق الانبياء اشرف من تصديق
احاد الامة وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب المشار اليه بقوله انما ليكنتم
المؤمنون حالهم مغفرة واجر عظيم انما هو في مشيئة الله قوله وحصول التصديق
مستبدا وخبره انما هو في مشيئة الله فثبت ان يقول انما مؤمن انشاء الله بناء على ان
حصول التصديق الكامل المنجي لا يكون الا في مشيئة الله هذا يدل على ان النجاة بكمال
التصديق ولحق انه ببقائه في غاية ولو تقليدا او يمكن ان يقال كماله كمال بسبب

مطلوب

في الخاتمة ولما نقل عن بعض الاشاعة اي اجماع المتوكلين الى الاشاعة ان يصح ان يقال
 ان المؤمن انشاء الله بناء على ان البرية في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالثمة
 في ان المؤمن السعيد من ان علم الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر المشرك
 من ان علم الكفر وان كان طول عمره على التصديق والطاعة علم ان النبي بقوله في حق ابيس
 وكان من الكافرين قالوا ان ابيس حين كان على الملوك كان كافرا وكانت الصحابة ربه
 مؤمنين حين عبدوا الفهم واليد عليهم انهم لو كانوا مؤمنين لما لم النبي صلى الله عليه
 وسلم لمقاتلتهم لان المعاملة بصنوة كثرهم وبعال الياسم علم واذك لا ينصرف وهذا
 قول لا عبادة وقال غيره هو افعيل من انكسرتكس اذا ايسر كذا قال ابن عباس
 رضى رواته اذ حاله ان البس من رحمة وكان اسمه غار او قال غاريل واما لم يعرف
 لانه لا يحل له فاستغفر بقوله عم السعيد من سعد بطن له والشفق من شجرة بطن
 انه لو جهده ان من سعد بطن له لا يضره الكفر الظان عاقبته يكون بالايضا التبع لعل
 علم الله بامانه ومن شق بطن له لا يتغوى الايمان لانه لا يفرغ اخر عمره بتقدير الكفر عليه
 انما جوابها الى ابطال ذلك الى المنقول من بعض الاشاعة بقوله **والسعيد قد شق**
 بان يريد بعد الايمان فوبال الله **والشقي قد يسعد** بان يوم من بعد الكفر قال بعض
 الحكماء علامة الشقاوة خمسة اشياء كثرة الاكل والشرب والكلام والاحرام على الذنوب
 وقساوة القلب وكثرة الذنوب وسيلان الموت والوقوف اى نسيان الوقوف بين يدي
 الملك عز وجل **والثغير كمن على السعادة والشقاوة في نزل الاسعادي**
الاشقاء وما الى الاسعاد والاشقاء حريفات لئلا تعلق لما ان الاسعاد
 تكون السعادة والاشقاء تكون الشقاوة وتقسى القلوب من شدة ازالة لا يبدل كاحدا

السعادة والشقاوة
 كلاهما من الباب الرابع
 31

لا تفر على الله ولا على صفاته لما من القديم لا يكون محلا لحوادث وهي
 انه لا خلاف بين الاشاعة وبيننا في قوله ان المؤمن حقا وقوله ان المؤمن انشاء الله
 في المعنى اي النزاع نزاع لفظي لان ان اريد بالايان والسعادة مجرد حصول المنفعة من الايمان
 والسعادة فهو حاصل في الحال في لا يكون لنا مؤمن انشاء الله جازيا بهذا الاعتبار وان
 اريد ما يرب عليه النجاة والتمت وهو الايمان الكامل وايمان العاقبة والفرق ان الاول حاصل
 بالفعل وبغير معلوم والله يعجز حصوله في العاقبة فهو في مئة الله لا قطع بحصوله في
 الحال في يجوز ان يقول ان مؤمن ان شاء الله والاشاعة يعبرون هذا القول من قطع حصوله
 بقوله ان مؤمن حقا اراد الاول اي مجرد حصول المنفعة من فوض لا مشية الله كاشاعة
 بقوله ان مؤمن ان شاء الله اراد الله اي بترتب عليه النجاة **وفي رسال الرسل** لما
 فرغ من الايمان واحوال الاخرة شرع الان في النبوة والاحوال المتعلقة بارسال الرسل
 فقال الرسل ثم رسول فقول من الرسالة ومن سفارة العبد وهو ايضا الخبر من الله
 الى العبد بين الله وبين ذوى الالباب من خلقه اي مخلوق الله بنسخ اى يزيلها
 اى بالسفارة عليهم اى علف ذوى الالباب فيما قصر عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة
 وقد عرفت معنى الرسول والنبى في صدر الكتاب **حكمته** اى مصلحه وعاقبته حميدة القية
 لحيته وقيل النظر والظفر ليشير الى ان افعال الله معللة بالحكم والمصلحة اختلق العالم
 في ان التعليل واجب وجازي بناء على مسئلة وجوب شئ على الله وعدم وجوبه وقيل
 انكاف في جواز التعليل وعدمه فان الاشاعة منقولة جوازها فقالوا المصلحة اما المنفعة
 نفسية وهو وجوب واما المنفعة غير نفسية الغير كان اولى بالنسبة اليه كان مستكملا به وان لم
 يكن اولى لم يكن باعنا وعلته ليعمل بالضرورة والقوم ادعوا ان يقع الغير ليعمل بالضرورة
 على الفعل

وان لم يكن اولى بالنسبة اليه قيل كلام كل من كلام الفريقين غير مبين ودعوى القدر
مشكوك فالاولى ان تختار كون الغرض اولى بالنسبة اليه واستكمالها بعقله جازم
بل واقع فانه حين وجد العالم قد استكمل بحال الوجودية والمودعية على ما يطق قوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون وهو كالاضافة يجوز تجرده واكمله
عنه وذا اى في قوله وفي ارسال الرسل اشارة الى ان ارسال واجبا ليعتدون بكونها واجبة
انها تجب على الله بما يجاب احد او بما يجاب علم نفسه على جميع الوجوب على الله اى لا وجوب
العقل حتى لا يتدبر على عدم ارساله ولا وجوب الشرع حتى ياتم ترك ارساله بل معنى ان قضية
الحكم تقتضية لما فيه من الحكم والمصلحة وليس اى لارسال بمنتهى عطف على قوله واجب
زعمت طائفة ان البعث لان المبعوث لابد وان يعلم ان رسوله هو الله ولا سبيل
الى العلم اذ علمه كان من الله اكن اجيب بان المرسل ينصليح وليلا على ذلك لا يخلق
فيه علم اخر واما زعمت السمنية والبراهمة قالت البراهمة العقل كناية عن البعثة لان
العقل فخر وواقع فتعجب واما حكم فيه شئ لم يفعل عند الحاجة وجواب يظهر من قويد البعثة
ولا يمكن لان ارسال الرسل ليس يمكن يتوى صفة ممكن طرافه اى الوجود والعدم لان
الحكمة ترجح جانب الوجود كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم الانسائة وهم الذين منعوا
تعديل افعال الله بنسبى وقالوا ارسال الرسل وان شتم على الحكم فالحكمة غير باعثة بل
يستوى ثبوتها وعدما بالنسبة اليه ثم الرسل هم الذين اوحى اليهم جبريل الانبياء
هم الذين لم يوح اليهم جبريل ثم فما اوحى اليهم بل اوحى اليهم ملك اخر وادعى في المنام اوشى
اخر من الالهام ثم الرسل من له درجته الرسل والنبوة جميعا غير انه لا يوم يستعان بظهوره
درجته النبوة قبل ان يوحى جبريل بل عدم بذلك فلو فعل بغير الوحي يكون ذلك منه ذل

151
وصغيرة كما فعل او دعمه تزوج امرأة او ويا من في انتظار الوحي جبريل بل عدم وكان
ذلك منه ذل ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم انتظر الوحي جبريل بل عدم تزوج امرأة
زيد ولم يتزوج لما ظهر له في درجته النبوة بخلافه لانه اذا ذكره شرح فقه الكاظم لم اثار
المهر الى وقوع الارسال بقوله فما رسل الله رسلا من البشر الى البشر وقابله بقوله
مبشرين ومنذرين وطريق نبوته بقوله وايدهم وتبين لبعض من ثبت رسالته
بقوله اول الانبياء ادم علم فقال وقد ان رسل الله رسلا من البشر الى البشر
مبشرين بالبركة اشارة الى التارقان يظهر ان السرور في البشارة ولذلك قال القنماء
البشارة هو اكل الاول حجة لوقال الرجل لعبيده من بشرني بقدوم ولدى فهو حرافه
فواى علق اولهم ولو قال من اخبرني فاخبروه عتقوا جميعا واما قوله فبشرهم بغير
اليوم فاعلم انهم لا يمل الايمان والطاعة بالجنة والنواب ومنذ ينزل لاهل الكفر والظلمة
بالنار والعقاب فان ذلك اى البشارة بالجنة والانداء بالنار مما لا طريق للعقل اليه من غير
النبى عليه السلام وان كان اى للعقل طريق اليه فبانظار دقيقة لا يتيسر الا بواحد بعد وامد
اى لا يحصل على كثيرين ومبين للناس روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال قال الله تعالى
الانسان لان الله عهد اليه فشى يفتى ترك وقال بعضهم ما فؤد من ان لانهم يتناسون
بامثالهم وانسلف في ظلالهم ظاهر من مبصرون ولذلك سموا بالبشر كما يسمون الجن
لكنهم واللام فيه للجنس اصله اناس يقولون ان وانشى وانشى فذقت الهرة
وعوض عنها في التعريف ولذلك لا يجتمع بينه فلابن الاناس وقوله ان النبايا
يطلعن على الاسرار المغيثات ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والاخرى
فان الله خلق الجنة والنار واعدهن الثواب والعقاب وفاضل احوالهما وطريق

والعصيان نحو

الوصول الى الاول الى كنهه والشواهد الاخرى عن كنهه الى النور والحق مما لا يستقل العقل قوله
وقد قيل مستبداً ومما لا يستقل خبره وكذا خلق الاجام النافعة والضارة الى النافع
النافعة والنبات الضارة روى انه كان ينبت في محراب سليمان عم كل يوم نبات يقول
دواء على فلان ودواء اكمل ولا يمتنع وقيل الاجام النافعة في الآخرة والضارة في الآخرة
الحلال والحرام ولم يجعل العقول الخواص المستقلة معرفة اي النافعة والضارة وكذا
جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه كعدا الله تعالى وادق
الصلوة واكثر الاحكام الشرعية كالبيع والخراء ومنها ما هي واجبة او محتتمات لا يظهر
للعقل الا بعد توطأه وبكت كمال بحيث لو اشتغل الانسان في تقطيل اكثر مصاطب فكان
فعل الله ورحمة ارسال الرسل لبيان ذلك الى كنهه والشواهد والنار والقياب
والاجام ان نفعه والضارة والقضايا الممكنة والممتنعة كما قال الله وما كان
الارحمة للعالمين اما رحمة للمؤمنين فظاهرة واما للكاافرين امنوا من كنهه والمسخ
وقد قيل ذلك لمن قبلهم وليس هم الى الانبياء بالمعجزات **الناقضات للعادات**
كالعلم بالنبية وكلام الامجاد والمشي على الماء فان قيل المعجزة مشبهة بالسحر فلا يوفق
بها قلنا لا تشبهه لوجود الفرق بينهما من وجوه اربعة ان السحرة والتعلم مدخل في السحر
دون المعجزات وقد يكون التمييز فيه اخذ من الرسل والله ان السحر لا يكون بالعلم وافراده
المعجزات بل بحسب ما يعلمه بخلاف معجزات الانبياء وهم الثالث ان انوار المعجزات حقيقة شبيهة
باجابة الكثرة من الطعام البيرة وتبين من الماء الثقيل بخلاف السحر لانه لا يترك الا بوجوه
الآلة اذ قد خضوعته وامكنته خضوعته جميع معجزة وهي احرى بظهور بخلاف العادة على يد من
ادعى النبوة عند تحدي أي طلب المعارضة المتكبرين على متعلق بظهور وجه المعجزات

والفريقين عايداً الى ان يبين بشارته ذلك أي بشارته بآية انبياء المعجزة لانه لو لا انبياء المعجزة
لما وجب قبول قوله أي قول النبي دم ولما بان أي ظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب
وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى بآية انبياء قوله بطريق
جري العادة بخلق العلم بالصدق أي بصدق النبي عم في دعواه عقيب ظهور المعجزة وان كان
خلق العلم نفعاً ممكناً وذلك في ظهور العلم بعد ظهور المعجزة كما اذا ادعى احدكم خسران في مجلس
جماعة انه اى لاهدر رسول هذا الملك اليه أي الى الجماعة ثم قال احد الملك ان كنت صادقا في ان
عادتك ثم من ملكك ثمن وان فعلت الملك يحصل الجماعة علم ضروري عادي بصدقه الى الاصل
في معاقبته وان كان الكذب ممكن في نفسه فان الامكان ان هذا تحليل القول التام لان المكان
الكذب ببناء العلم القطعي بخلاف التخييل لا يملك حصول العلم القطعي بعينه بان جيل احد
يتعلق بسامع مكانة في نفسه قلنا ايها اي في قول النبي عليه السلام وفي دعوى احدكم فصل
العلم بصدقه اي بصدق الرسل بموجبا العادة لانه اي العادة طرق العلم كالمشاهدة والبرهان
ذلك العلم اي العلم القطعي امكان المعجزة من غير الله او كونها معجزة لا الغرض التصديق اي لا يكون
غرض الله من تلك المعجزة التصديق للرسل او كونها معجزة لتصديق الكاذب بافناء المصداق
لا المفعول لا غير ذلك من الاحتمالات العقلية لانه لا ينافي العلم القطعي كالاقتراح في العلم
الضروري كالحق في الحرارة الدار مكان عدم الحرارة للماء نفعه اما في الحرارة لو قدر عدها اي حرارة
لم يلزم منسج اعلم ان العلم القطعي اما عقلي كالحل عظيم من الجزاء واما عادي كالحال في الحرارة و
امكان خلافه قادم في الاول لا الله بل وقوة خلافه جري العادة لا يفتقر كمنزلة وكلمات
بردا على ابراهيم عم ولم يفتقر ذلك في القطع بان كل نار حارة **واول الانبياء ادعى**
عدم واخر محمد علي بن ابي طالب اما نبوة ادم عم فبالكنا بالال على انه اى ادم عم قد

أروى من القطع بأنه لم يكن في زمنه نبى آخر فهو لا حرج ولا حرج لا غير
بالسنة والجماع فالتكليف على ما نزل عن البعض يكون كذا وأما نبوة
محمد عم فكلما ادعى النبوة وأظهر المعجزة وأما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر وأما
المعجزة فلو جرح من أحدهما أنه أظهر كلام الله وكفى بماى بكلام الله البلف
بلاغتهم فبحر والى البلف عن المعارضة بقصر سورة منه أى من كلام الله
على ذلك أى شدة حرصهم على المعارضة حتى خاطروا أى وقوا بهجنتهم ولو ضلوا عن
باطر وفى الأتيان بالنقل للمعارضة بالمتاركة بالسيوف ولم يتعلل عن أحد منهم
الدواعى الأتيان فاعلم بنقل ما شئى بما يدان به أى يقارب الكلام الله فذلك أى
المذكور من المعجزة والأعراض وعدم النقل قطعا على أنه أى التواتر من عند الله وعلم به أى
التواتر من عند الله صدق دعوى النبى عليه السلام عادى بالابحج فيه أى العلوم
العادية شئ من الأفعال العقلية على ما هو شأن العلوم العادية لعلمنا الموت عقيب
لأننا علمنا بأن الله خلق الموت عقيب القتل وإن كان عدم الخلق محتملا في نفسه أعلم أن
اعجاز التواتر ببلاغته نظرى لا يعلم إلا بطريقين أحدهما كمال البلاغة وهو للبلف سلبية
أى طبيعيا أو كسبيا والكسب البلف عن معارضته وهو لماعة الناس فقولهم فبحر عن
معارضته تقرير للكا وإشارة إلى الأول وفضل التواتر على سائر المعجرات بتأوه أيد الله
مع بيانه من المعارف فهو سعادة الدارين وتأيد ما نزل عنه أى عن النبى عليه السلام
من الأمور الخارقة للعادة ما يبلغ القدر المشترك منه والضمير عائد إلى ما في الآية أعني ظهور
المعجزة أى القدر المشترك بين الأمور الخارقة هو ظهور المعجزة عند التواتر مفعول بلغ
وأن نقولها أى الأمور أحاد كشيء علمه وجوده خارج بكمالاته أى إن كان

المعارضة
المتاركة

اعجاز التواتر ببلاغته
نظريه لا كسبي

فضل التواتر بعباده أيد الله
مع بيانه

153
 كان كل واحد منهما جزءا واحدا لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك في كل واحد يبلغ حد النبوة
 وبهى المذكورة في كتاب الرصد في استدلال ربنا بالهناير على نبوته بوجهين أحدهما ما نزل
 من أحواله قبل النبوة قيل ما تواتر قبل النبوة ليس المعجزة عندهم لتقدم على دعوى النبوة
 فذكره منها لدلالة على النبوة لا يكون وحال الدعوة وبعد ما حياى الدعوة وأخلافة
 العظيمة وأحكامه الحكيمه أفقدها بحج الأبطال ^{بطل} وهو الشىء ووثوقه بعظمته الله في
 جميع الأحوال وبأنه على حاله لدى الأحوال بحيث لم يجدوا معه شدة عدوتهم وحرصهم
 على الطعن فيهم في حق محمد عليه السلام مطلقا ولا إلى القبح فيه سبيلا فان العقل يحكم
 بالمتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء عام ولو جاوز الاجتماع فالتمثيل لا بد الله
 مع ظهوره على الأديان كلها لقطع بالمتناع في غير النبى عليه السلام وأن تجمع الله معطوف
 على الاجتماع بنا ويل أن أى فان العقل جازم بالمتناع اجتماع الله هذه الكلمات في حق من
 يعلم أنه القيمير راجع إلى من يقرى عليه أى على الله سبحانه وتعالى معطوف على الشئ فقلت وعشيرة
 سنة يذاعره بعد النبوة وأما حجج عمره في الدنيا فقلت وستون سنة لم يظهر دينه عليه
 الأديان وينصره على أعدائه ويحيى آثاره بعد موته إلى يوم القيمة وتأيد ما نزل عنه أى محمد صلى الله عليه وسلم
 ادعى ذلك الألف العظيم بين ظهر القوم أى بين قوم غالب الأئمة بهم ولا حكم معهم وبين محمد عليه
 لهم الكتاب الحكيم وعلمهم الأحكام الشرعية وأتم مكارم الأخلاق وأكمل كنز الإيمان من النفا
 العظيمة والعلمية ونور العالم بالإيمان وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعد به قوله تعالى
 ليظهره على الدين كله ولا مع للنبوة والرسالة سوى ذلك إذا ثبت نبوته أى محمد عليه السلام
 وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على أنه قائم النبىين لقوله تعالى ولكن رسول
 الله وخاتم النبىين وقوله عدم المعارضة أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى

طحا

الكلمات

خدا

وانه مبعوث الي كما قالنا سر قوله وما ارسلناك الا نزل قوله عم بعثت الي الناس
والاسم كما في بل الا ان يسورة الرحمن في سورة لجن ثبت جوابا انه امر الانبياء وان نبوته لا
تختص العرب زعم بعض النصارى ولذا ورد في الفتاوى انه من قال لا اله الا الله انقطع به الله
لاضمان الاختصاص بالعرب فان قيل قد ورد في الحديث نزول عم بعده فكل يكون
خاتم النبيين قلنا نعم لكن يتابع محمد اعم اي يكون علم شريعته كما قال عم لو كان موسى
حيما وسمو الاتباعي فان قلت في الحديث الصحيح ان عيسى عم يكت الصليب يقتل الخنزير
وبزينة للال ويرفع لجرته عن الكفار قلنا يقبل الاسلام فيكون ناسي لشريعة محمد
عليه السلام قلنا قد بينا ان شريعته هذه سينتهى وقت نزول عيسى عم لان
شريعته قد تسنى فلا يكون اليه اي عيسى وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول
صلى الله عليه وسلم ام لا مع انه عم يصلي بالناس ويؤتم ويقتدى به المدي لانه فضل في امته
اول من الهدى لان عيسى عم نبي والهدى ولي ولا يبلغ ولي درجة الانبياء عليهم السلام
وقد روي في بعض النسخ **بعض الاحاديث** عا ما روي انه عم سئل عن الانبياء
فقال ما ياتي الف واربع وعشرون الفا ورواية ما ياتي الف واربع وعشرون الفا **فان كان**
ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى **منهم من خسرنا**
عليك يعني سميتهم لك فانت تعرفهم ومنهم من نقصنا عليك يعني لم نسمهم
لك ولا يعرفونك **فان كان العدد** فلهذا فيهم من لم يسمهم لان ذكر عدد اكثر من
عددهم او يخرج منهم من هو فيهم لان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان اكثر الوجود
اي الحديث الذي سبق ذكره وهو قول النبي صلى الله عليه وآله ما ياتي الف واربع وعشرون الفا وقوله
ما ياتي الف واربع وعشرون الفا على تقدير استكمال جميع شرائط المذكورة في اصول الفقه

والاسم

وهو التقدير في الوزن والكثرة

من العدد والقول الضبط والاسناد والرفع لا ينفيد الا الظن والاعتراف بالظن في الاعتقاد
اقول من المالك كالباع والشراء خصوصاً اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بحجة
اي لو جرت بحديث واحد في الفقه عام الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر النبي عم
وتكمل في لغة الواو وهو عبد النبي من غير الانبياء او عبد النبي من الانبياء بناء على ان
اسم العدد اسم خاص مذكور لا يحتمل الزيادة والنقصان **وكلمة كان في الخبرين**
عندكم لان هذا اي كونهم مبغضين في النبوة والرسالة **فان صح** **ليلا يطل**
فاية البعثة والرسالة وفي هذا اي كون الانبياء صادقين اشارة الى ان الانبياء
عليهم السلام معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بامر الشريعة اي في الخبر الذي يتعلق
بامر الشريعة كاجابة الصلوة وغيره ويبلغ الاحكام وارشاد الامة اما عيسى اي معصومون
اما عاقل لا يجمع وامامهم فعدا اكثر من وعدهم عن يراي جميع الذنوب **فان قيل**
وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن محمد الكبار اي معصومون
عن تعد الكبار عند الجمهور خلافاً للحشوية وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبار الصغائر
وهم الذين جعلوا حكم الاحاديث كلها واحدة فعندهم تارك النقل تارك الفرض وانما اطلاق
بين الجمهور والحشوية ان امتناع عن الكبار يدل على السمع قال القائل من الاشاعة العصمة
في ما وراء التبليغ لا يجب عقلا اذ لا دلالة للبيعة عليه فامتناع الكبار مستفاد من السمع
والاجماع والعقل فبه قال المعتزلة بناء على اصلهم وجوب رعاية الاصلح اي ان كتاب
الكبار يسهلوا في حوزة الاكثرون واما الصغائر فيجب زعمها عند الجمهور خلافاً للجبائرية
عدهم يجوز سهواً بالامتناع اي يجوز صدور الصغائر اذ لا ما يدل على الحجة كسفر
لغة والتطمين بحجة لكن المحققين ان يجهلوا عليه اي على الذنب فيتنبهوا عنه هذا المذكور كله

الاثر في باقي سائر

واما سماعه

استماعه

بعد الوضوء بعد الوجع واما قبل الوجع فلما دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب الغيرة
 الى امتناع قبل الوجع وبعده لانها يوجب القوة المانعة عن اتباعهم اي اتباع الانبياء
 جميعا من مصلي الغنة وهو لا يتبع ولكن منع بالوجوب الشروع في الاعمال اي الزنا والها
 في الامارات نارية وكان اصلها كما زبرت في اراق فيل امراق والبور اكيل فيل الكاذب
 والكاذب في السق فاجاز مال عن التي والصنادير الدالة على الحسة ومنع الشبهة اي
 طائفة يقولون الولاء بعد النبي عليه السلام لا يكون وعرا بن الخطاب وعثمان بن عفان
 وعمر بن الخطاب رضي الله عنهم صدور الصغرة والكبيرة قبل الوجع وبعده كقولهم
 انما الكفرية اي خوفا عن الكراهة اذ التزم هذا اي عدم صدور المعصية عن الانبياء
 في مثل عن الانبياء بكونهم معصية لما كان منقولاً بطريق الاحاد فردود لانه لا
 البين كما روي ان دوود طمعه في اروي قارسه الى كربليوت وهو اقراء المشوية
 وعن عمار من قال لا يكذب عليا حدة الغزف بل الثابت فيه انه خطب امره كان خطبها
 ارويها فزوجها اوسال منه ان يطلق زوجها وكان ذلك عادة في عهده فارسل اليه
 ملكاين على ذلك فلم يتنبه استغفاره ربه وخر الكا وانا ب واما ان بطريق التواتر
 فمصرف عن ظاهره ان امكن قال تعالى ان لم يرهم فركب ثلث كذبا واحطائت
 خطيتا وابتليت ثلث بلييا وصد رمنة ذلك اما الكذب قوله ان يستقيم وقوله بل فعل
 كبيرهم وقوله لانه حين قال الحق والخطايا قول للجم والغمر والشمس هذا روى واما
 البلييا حين فرف في الك والتفت في مائة وعشرين سنة والام بترع الولد وصد
 عنه ذلك حين دعا لابي وهو مشرك وقال غير المتماثل لم يكذب ولم يخطأ ولم يصد
 منه ذلك لانه قال انما يتيم يوحى ستم لان كل ادعى يصيبه الستم واستقام لكون

من الروايف وهو يقولون
 ان عليا يقول الله وولته
 من بعده والجماعة

ما يشهد

شبهة

على عبادة قومه للصنم وكذبهم وشتمهم لابيهم ومم وقوله بل فعل كبيرهم هذا قوله
 بالشرط وهو قوله ان كانوا ينطقون او بطريق الوضوء لاطاله وقوله لسانه اخبر وكما
 اخبره الذين وقوله هذا روى كان معلوما المسترشاد لا على التحقيق وتيا كان ذلك القول
 بحسبيل الانكار والرجوع امثل هذا روى واما دعاؤه لابي فمعه وعده ايام وقيل
 الله بقوله انه عدو لله تبارك وتعالى والافضل على ترك الاول اي ليس يكذب ولا معصية بل هو
 ترك الاول لكونه قبل البعثة كما في قوله فوصي ادم ربه فتوى فانه يدل على صدور المعصية
 عن الانبياء فذا حمل على ان قبل البعثة وكما في قوله خطا بالجموع عليه السلام عفا
 الله عنكم اذ نت لهم فان العقوبة على تقديم الذنب فالذنب يحمل على ترك الاول
 حنة البرار في الميزان وفي تفصيل ذلك اي تفصيل ذلك الجواب الاجابة ككتب المبسوطة
 اي في المطبوعات **افضل الانبياء محمد عليه السلام** اخر اختلافه في تفصيل
 ادم ومحمد عليها السلام قال بعضهم ادم افضل من محمد عليه السلام وقال بعضهم محمد افضل
 من ادم عليها السلام فهذا الصريح من الاول لقوله كتم خبراته اخرجت ولا شك ان خبره الام
 كتمه له الذين في ذلك اي خبره لانه ما يوحى اليهم الذي يتبعونه ولقوله عزمنا
 اكرم الاولين والآخرين ولا فينا واما قوله عزم فلا يخبر من علموه وما ينبغي لاحد ان
 يقول ان اخبر من موسى فتواضع منه والاستدلال على الفضلية بقوله ان سيد اولاد
 ادم ولا في اضعيف خبر الاستدلال لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاد
 وقيل المراد بالاولاد ادم جنس ادم لانه كما لعلم لهذا الجنس **والملائكة** جمع ملائكة
 جمع شمل والثناء تانث الجمع اي لتأكيد تانث الجمع وهي مغلوب على من لا لوكه وه
 الرسالة لانهم وساطة بين الله وبين الناس هم رسل الله او كما رسل اليهم واختلاف العقلاء

في حقيقة بقاءهم على انما ذواتهم موجودة قائم بالفساد فثبت انهم ليسوا بالانما اجسام
لطيفة قاهرة على التشنج بالاشكال المختلفة مستدلين كانوا برؤسهم لذلك وقالت طائفة من
القبضاري هي النفوس الفاضلة البشرية الفارقة للابدان وزعم الحكماء انما هو بحر حرة في
النفوس الناطقة في الحقيقة منتقاة الى قسمين قسم شأنهم الاستغفار في معرفة الحق و
التنزه عن الشهوات بغيره كما وصفه في حكم تنزيهه فقال سجون الليل والهار لا يفترون بهم
العليون والملائكة المقربون وقسم يدبرون من السماء الى الارض على طبق القضاء و
جري بالعلم الالهي لا يصحون الله ما حرمهم وينهلون ما يومرون وهم المهيمنون اذ
فهم سماوية ومنهم رضية **عبد الله تعالى العالم في راحة** على ما دل عليه قوله
لا يستقرون بالقول لا يقال قولهم انهم لا يفسد في غيبته لابل دم وعجب لانفسهم
لا يستفسرون عن الحكم في تقديم اهل المعصية على اهل العصية في الخلافة لا الغيبة والعجب
وهم باره يعلمون لا يستكبرون عن عبادته ولا تحسرون الى العجز **ولا تنقصون**
بذكورة كالتقوى اذ لم يرد ذلك في الاتصاف بالذكورة والاثوثة نقل ولادله
عقل فاعلم عبدة الاصنام انهم نبات البرج بطوافه شأنهم كما قال اليهود
ان الواحد فكل واحد منهم اي من الملائكة قد ترك الكفر وبقا قلبه بالمشيخ اي بتبديل
صوته الى قبح من كثر بجران الافراط يستعمل في الزيادة والتفريط لتعمل في النقص
وتقصير حالهم فان قيل ليس قد كثر ابلوس وكان من الملائكة بدليل منه استثنائهم
منهم اي من الملائكة كقولهم في الملائكة الا ابلوس اي خروا لادم لان السجود لله حقيقة
للعباد والادم كثر طاعة كالصلوة والكعبة والسجود الميل في اللغة قيل لم يكن
وضع اجبته على الارض انما كان جرد الاخذ له قلنا لا بل كان من كثر في حق اي خروجه

125
واعلم من عن امر ربه فيه ملاحظة الاله الاله على حقيقة لكن يحتمل ان لا يكون في طائفة من
الملائكة سماعة باطن كما قال البعض ككتاى بليس لما كان وصفه الملائكة في بالعبادة
وكان جسد واحد العمور اي مستورا فيما بينهم مع استنواة منهم لعليها اي تغليب الملائكة
على ابلوس واما ما روت وما روت جواب سؤال مقدرو هو ان يقال ان ما روت وقلوب
لكان قد صدر عنها الكثر والكثير فلا يصح قوله الملائكة عباد الله كالعالمون بآخرة فاجاب
عنه بقوله واما ما روت وما روت قالوا اصح انها لم يكن لم يصدر عنها كثر ولا كبيرة وتعد بها
انما هو علومه المعانية كايها النبيا على الذلة والسهو وكان يعظان للناس في
السحر فعل شئ يخيل الناظر انه قد فعل الشئ الفلاني وما فعله وتخيّل انه قد فعل فلانا ولم
يقته وما شبه ذلك ويقولان انما نحن فتنة فكم تكفروا الفتنة من الافعال التي يكون
من الله ومن العبد كالبلية والمعصية والقيل والقيل غير ذلك من الافعال الكبرية
وقد يكون الفتنة في الدين مثل الارتداد والمعاصي والكره الغير على المعاصي فلا تكثر اي الاتساع
معتقد انه حق قال الامام في الملائكة والدين كان الحكم عن انزلها اذ السجدة كانوا اسلم
ليترقون السمع من الشياطين ويلقون بسموا بين الخلق وكان بسبب ذلك شبه
الوحى انزل على الانبياء فان الله انزلها الى الارض ليعلم ان الله كيفية السحر
ليظهر بذلك الفرق بين كلام وكلام السجدة واليه انما رة بقوله انما هي فتنة فلا
اي تعلمكم السحر ليصلوا الى الفرق بين المعجزة ولا كثر في تعليم السحر فتيل انه حرام وقيل انه
مكروه وقيل مباح ليتبين منه اول الفرق البجوة عنه وقيل كفى وجوب لهذا الفرق وقيل
ان كان ما كثر شرط من شرائط الايمان من قول ومن كان كثر والالم يكن كثر ان
السحر يقتل فكر كان وانما اذا كان سعيه بالافساد والاهلاك في الاخرة اذا

وبعلمنا انهم

كان سعيه بالكفر فيقتل الكبريون لأنه بلغ اعتقاده والعلين أي الكفرة بما ينفون عن عقيدته
 أنه ليس سبطا شرعا فكلوا وبالعلمين فإن كان بازكا بالكفر فكلوا والافلا اخلف العلماء حقيقة
 السجدة بغير ثبوت في الخارج فذهب إلى ثبوتها فيه استدلالا عليه بقوله ما يفرقون بين
 المرء وزوجه وانكر المعتزلة ثبوتها في الخارج وادعوا أن ثبوتها وتحيين سبطا كمال حيا بقوله
 يحيي الله من سبطهم ناتية وذلك كتب انزلها على انبياء وبنينا وتهيء
وذلك من وحيه وكلام كلام الله وهو واحد واما التعدد والتفاوت في ^{النظم}
 المتعدد والمسموع وهذا الاعتبار أي باعتبار أن التعدد والتفاوت كان لا يفضل هو ^{القرآن}
 لأن نظمهم يختلف كلاف سائر الكتب فإنه يبلغ لا يبلغ كذا في الكثرة في تنويع طمعه ثم التورية التورية
 من وري الزند وهو ما يظهر منه من النور والضياء فسمي التورية بذلك لأنه قد ظهر بالنور
 والضياء لبناء أسرار من يتابعهم واختلفوا في اشتقاق التورية فقال الغزالي في أصل
 تورية على تفكيك فصار تالياء ان التورية والفتح ما قبلها وقال الخليل في زنا فوعده
 اصلاها وتورية ولكن الواو الا وما قبلت ما كما قالوا تو جمل اصله وجعل قلبت الياء
 الياء ان التورية والفتح ما قبلها فصار تورية وكتبت الياء ليبدل على اصل الكلمة قال
 بعضهم من التورية وهي التورية بالشيء وكان أكثر التورية تعريفا وتلويا من غير
 ايضاح وتخرج ثم الانجيل قال الزجاج هو افعيل من النجول وهو الاصل قال اللانباري
 الانجيل اصل للقوم الذين نزل عليهم لانهم يعملون كافيته واما سمي الانجيل خيلا لانه
 اظهر الدين بعد ما دروس قديم القرآن انجيل ايضا والزبور معنى الزبور هو النور
 والطائفة وجمعا زبرا ان القرآن كلام الله لا يتصور فيه تفصيل ثم باعينا
 التوراة يجوز ان يكون بعض السور افضل من بعض ^{واحد} ^{فقط} كما ثبت في القرآن قال عيسى عليه السلام

والكلام

157
 اية الكرسي وعن ابي سعيد قال عدم اعظم ما ورد في القرآن الحمد لله رب العالمين من سبع مائة واثنان
 العظم وحقيقة التفصيل ان توراة الفصل لما انفع وذكر الله فيه التوراة المكتوبة
بالنور ثلاثون وثلاثين وبعض الحكماء روي عن ابي ذر انه قال قلت يا رسول الله كم كتب
 انزلها الله قال يا ذر كتاب ربوة كتب من ذلك انزل الله على ادم ثم عشرين صحيفا
 وعاشيت ثم خمسين صحيفا وعاش اربعين ثم ثلثين صحيفا وعاش ابراهيم ثم عشرين
 وانزل على موسى علم التورية وعاش اربعة وثلاثين وعاش عيسى ثم الانجيل وانزل القرآن
 على محمد عليه السلام والمعراج ليس هو الله صلى الله عليه وسلم في
التيقظة بشخصه أي تجسده الى السماء جمع سماوة وابدت الواو فيها
 ممة لوقوعها حرفا بعد الف زائدة ثم الى انشاء الله عز وجل الحق اي ثابت بغير
 المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا في مخالفات الشرع والكاره وادعاءه لمخالفة ائمة
 يبتني على اصول الفلاسفة والا اي وان لم يبتني على اصول الفلاسفة فالحق على
 السموات والالتيام جازعنا والاجام كلها متماثلة في تركيبها من اجزاء النور ^{الهي}
 على كل ما يصح عليه الاخر فالاجام العنصرية قابلة للحرق والالتيام وكذا الاجام الفلكية
 ولو جازعنا ابتداء صعود البشر الحجاز استبصار الزوال وهو يؤدي الى انكار النبوة
 وهو كونه فانه قادر على الممكنات كلها فيكون الله قادر على الحق في السموات
 ممكن فيها فقوله اي قول المصنف التيقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان
في المنام على ما روي عن معاوية بن النضر الاصم ابن مسعود عن المعراج فقال كنت روبا
وروي عن عائشة بنه انها قالت ما فقه جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وورقا
الله وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد من قوله

وما جعلنا الرواية الرواية بالحقين فهذا لا يكون في المنام والمعنى اى مع قول عابثه
ما فقد جسد محمد عن الروح بل كان مروه وكان المعراج للروح والجسد معا وروى
بشهادة اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج والمنام
او بالروح ليس على شكل النكار والكثرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد
ارتد بسبب ذلك اى لانكاره وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج
التيقظ لم يكن الا في بيت المقدس هو مسجد اقصي عما نطق به الكتاب وهو قوله
سبحان الذي اسرى عبده ليلا من المسجد الاقصي وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى
اختلاف اقوال السلف فقيل لا اجته وقيل لا العرش وقيل لا فوق العرش وقيل
الى طرف العالم قال اسرواى سيرة الليل وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس
قطعي ثبت بالكتاب فيكون جاحدا فذكر الكفر المنكر للكون مع جسده لا يكون ظاهر
الرواية لمعاوية وعائشة رضي الله عنها والاسراء ليس بقطعي فيكون مع الجسد لان
الفعل احس الى الروح شائع اصل الكتاب بكتب الله في اللوح المحفوظ ثم تنزع منه
كما يقال كتب لمحمد قصة قال الله قل لمن يصيبنا الا ما كتب الله لنا ويقال كتب لمحمد
كما قال الله كتب عليكم الصيام ويقال كتبى جعل كقولك فكتبنا مع الشاهدين
والمعراج من الارض الى السماء مشهور اى باخر المشهور ومن سماه الى الجنة او العرش
او غير ذلك احاد لم يبلغ حد الشهوة لم يصحح انه عم انما راي ربه بفؤاده لا بعينه قل
محمد بن كعب القرظي وربع ابن انس مثل سؤال النبي صلى الله عليه وسلم هل رايته ربك
فقال ابيته بنو ادى ولم اربعيني ويكون ذلك على ان الله جعل بصره في فؤاده وخلق
لفؤاده بصراحي راي ربه رؤيته غير كاذبة كما يرى بالعين ومنه به جماعة من المنسقين

مجد
ان راي بعينه وهو قول السبع وعكرمة والحسن وكان يكلف بالله ليقدر اى ربه فكل هؤلاء
ابتنوا روية صحيحة اما بالعين واما بالفؤاد **وكل هاتين** جميعا كرامة وهي من الكرامة و
الاكرام وبتى للمعجرات وتنتمى احكاما كرامة حتى كما ان المعجزة حق وكلتا هاتين عالم
القدرة ولكن الفرق بينهما ان المعجزة مقدورة للانبياء متى ارادوا اما باختيارهم
ولما يقرح الالة فيكون كما ان سبل عليهم اظهروا واما الكرامة فهي بخلاف المعجرات فان الولي
وما يقدر ان ياتى بها وربما لا يقدر فرق بينهما وبين المعجرات **كلاما حتى** الولي هو العبد
بالله وصفاته كسبب ما يمكن اى مما يمكن الموطأ طب صفة للعارف اى المداوم والمكابر
على الطاعة المحتجب عن المعاني المعروض اصل المانع الزمان عن المواجهة الى جهة الارض
عن الانهاك الى التفرغ للذوات والشهوات الشهوة هو تعلق النفس بالشيء الملا
اليه ومن اثار الولي ان يدعى الله توفيقه حتى لو خطر له مخالفة ظاهر اياها عظم الله
عن ذلك وذلك اماره السعادة وعكس اماره الشقاوة واخرى ان يرزق الله
قلوب اوليائه وشفاعته في خلقه ويقال معنى الاولياء المؤمنين ويقال اصحابهم
حالة القرآن والعلم ويقال الذين يجتنبون الذنوب في الخلق ويعلمون ان الله
مطلع عليهم وقال ذهب بن منبه قال كوايون يعيسى عم بن حريم يابوع
الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظروا الناس لظاهرها
ونظروا الى اجل الدنيا حين نظروا الى عاجلها واصبوا ذكر الموت واما تاذكر الحقوة
وتحبون الله وتحبون ذكره وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله من غير تعلق
لدعوى النبوة قال لا يكون مؤمنا بالايان والعمل الصالح يكون استراجا وما
يكون مؤمنا بدعوى النبوة يكون والدليل على حقيقة الكرامة ما رواه عن كثير من الصحابة

روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان من كان بين يديه اي قدم يقابل وضعت الشئ بين يديه
 فلان اي قدمان يستعملان المكان الذي يقابل صدره سليمان وولد الداء قصعة اسم
 قبيح وسما يسمى اي سم سليمان وابودرداء سبع قصعة والباقي الجاهل فلتكلم
 الكلب صاحب كنف وكما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال بيننا رجل يسوق ناقة قد حمل عليها
 اذا التفت اليه اي النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال تفرغ ليلم اخلق لهذا اي كمال وانما خلقته
 فالت الناس من سب ان الله توكلم حال النبي عليه السلام اميت بهذا لان زفا قد تكلم
 اكيوان وغير ذلك من الاشياء مثل وفيه عمره وهو على المنبر المني من نيت
 الشئ بانزله اذا رفعت بالمدينة حيث بهما وناسم مكان في عواقب بينه وبين
 مدينة حسنة فرسخ فصاعدا حتى قل لا تمير يا سارية اسم الجرس الجبل الثاني
 الجبل عمير له من وراء الجبل فكر العدو هناك وسما سارية كلامه اي كلام عمره
 مع بعد المسافة يعني ان عمره نادى على المني امير حيث الذي ارسله الى هنا وقد
 يا سارية الجبل الجبل حين اشتد عليه الحوب وسمع سارية ذلك النداء وكثير حال التسم
 من غير تضرره وكرمان النيل كتاب عمره لما روى ان النيل كان لا يجري الا قليلا حتى
 لا يلبث اليه منها بكر فقام القيت تجري على عادته ولما كان الملك عمر بن العاص فكلوا نزه القصة
 له فارسل المكتوب الى عمره باعلام الحال وكتب عمره مكتوبا يا نيل ان كنت تجري
 باذن الله تجر باذن الله فان لم تجر فلا تجر اذافا تاو المكتوب فالتوا الى النيل فري
 ماء النيل على ما كان عادته وامنال نذا الكر من ان تحصى ولا استدال المعنة المنكره وكراة
 الاولياء بانه لو جار ظهوره ارق العاد من الاولياء لا شتبه بالمرجة فلم تميز النمن
 عم من غير النبي سم واستدلوا ايضا بقوله تعالى عالم القيب فلا يظفر على غيبه احد الامن

كرامات الالاد ليا رتي
 كقطع المنة البعبع
 2 المدة العلية
 دود جدان الضام السرب
 والمسر على الماء

وتكلم الجاد

وتسبح بحمده

تكم بحمده

كما ان اصل
 من قوله
 رفته

ارتفع من سواد لوجاز الكرا تبارا خبار به بالقب جوايان المراد به لا يظهر على نفسه
 احد فلا ينافي اظها بعض غيبه والمراد به وقت القيمة بقرينة السبق فلا بعد ان يظهر على
 بعض الرسل المستفاد من النصوص ان لا يعلم الا الله لقوله يستلوك عن الساعة
 ايان حريها الاية وقوله عم بالمسؤول اعلم من المسائل اشار الى الجواب بقوله ويكون
ذلك اي ظهور خوارق العادات من الوالي الذي هو من جاد الاله معجزه ذلك رسول
 الذي ظهر من الكرامة لوجود خاتمة لانه يظهرها اي بتلك الكرامة
 وقا على ظاهره ليكون وليا لانه يكون محققا في حياته وحياته الا قال
 باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسولهم مع الطاعة وامره واسميه
 لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك عليه
 على سبيل الولاية وان يظهر على سبيل الاستعراج والاحسان في العادة
 فهو بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل جاد
 وبالنسبة الى الولي كرامته طموه عن دعوى نبوة من يظهر ذلك من قبله بالنسبة
 من علم يكون نبيا ومن قصده اظها خوارق العادة ومن حكمه قطعا بان يقول
 بني لموجب المعجرات بخلاف الولي افضل البشر بعد نبي الله والاحسن ان يقول
 بعد الانبياء لان هذه العبارة يوم ان يكون ابو بكر رفة افضل من الانبياء وليس
 بعد نبينا بنينا ومعه تلك كرامته اقل بعد الانبياء لم يلزم ذلك كرامة ارادة البعثة الزمانية
 وليس بعد نبينا بنينا ومعه ذلك اي مع ارادة البعثة الزمانية لا بد من تخصيصه عيسى
 بان لقول افضل البشر سوى عيسى عم ولو اراد كل من يولد بعد نبينا سواء
 في وجه الارض او في السموات انتقم عيسى عم ولو اراد كل من يولد بعده كرامته بنينا

ولا لا ينفرد تفضيله على غيره
 لم يوجد بعد النبي من استشهد
 زمن نبوته من وجوه
 وغيره من وجوه
 عنهم عصا

والنبي صلى الله عليه وسلم
 والابن ابي طالب
 والابن ابي طالب
 والابن ابي طالب
 والابن ابي طالب

لم ينفذ التفضيل على الصلابة اي تفضيل الجسد لان اكثر الصلابة يولد قبله ولو اراد كل موجود
 على وجه الارض لم ينفذ التفضيل على التابيع لانهم لم يوجدوا بعد ومن وجدتم ولو
 اراد كل من يولد بعد على وجه الارض في مكانه اي سواء كان في زمان النبي عليه السلام او بعده
 انتقم عيسى عم بوكرا الذي خلق النبي عليه السلام في النبوة من غير علم
 اي مكث وفكر في العواج بآثاره ثم الفارق الذي فرق بين الحق والباطل
 في القضايا والخصومات عثمان بن عثمان بن النضر لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية
 ولما مات زوجها لم كلثوم ولما مات قال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان ثالثة لزوجها
ثم على المرتضى من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم علمه
 اي على الترتيب المذكور في الافضلية وجوز السلف والظاهر انهم لم يكن لهم دليل على
 ذلك اي على الترتيب المذكور لا حكموا به كاي بذكر الترتيب واقام فنقد وجزا دلائل
 المجانيين وما اهل السنة والشيعة متعارفة ولم يجدوا المسئلة اي مسئلة تفضيل
 هذه الاربعة على بعضه مما يتعلق بشئ من الاعمال او يكون التوقف فيه محلا لبني من
 الواجبا وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على المرتضى حيث
 جعلوا من غلات السنة والجماعة تفضيل النبي ابي بكر وعمر وحجة الخمين عثمان
 على والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فلهو في جهة لان كثرة الثواب
 واكرامه عند الله لا يعلمها الا الله وليس ذلك بكنزة الفضائل ولو اراد كثرة ما يورثه ذوو
 العقول من الفضائل فلا اي لاجرة للتوقف فيه لان علينا اعلم الصلابة وانجهم
 وازدهرهم عن الدنيا والخرس يود وجودا واستقيم اسلا ما كذا في شرح المقاصد
وخلا فلهذا يبينهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الانبياء

وان لم يرد السؤال
 بعينه ويندفع بان الصلابة
 خير من التابيع بل يخفاه
 عصا

اي بان نبوته من الاعمال

على هذا الخبر اي كالا فضلية يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا بد من علمه ثم لم يأت في الروايات او لم يعلو في الروايات ان الرسالة تزل
 من الله الى علي وان جبرئيل قد اخطاه ويصلون عليه واجماعه يقولون قال الله
 محمد رسول الله وقرآن من قبله كان محمد ابدا احد من رجاكم ولكن رسول الله وخاتم
 النبيين والخلافة ائمة بعد النبي عليه السلام لعل في جملة مقولات كثرة فضائله و
 النص في حق وكلاهما حدود اما الاول فلان المفضل ربما يكون اليق للقيام الصالح
 الناس لا ماتهم اما الثاني فليست بان زيادة المحبة لتراية النبي عليه السلام او
 الاعتقاد لزيادة كماله ليس برفض بل الرفض برفض الصالح لاجل الاعتقاد بغير
 النبي عليه السلام وبهذا ينفرد يوم الميل الى الرفض من كلام الشرح وذلك في
 بيان ترتيب المذكور لان الصلابة قد اجتمعت قبل فن النبي يوم توحى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم في سفيقة بن ساعدة اسم رجل واستقر ائمه بعد ذلك
 على متعلق باستترة خلافة ابوبكر فاجمعوا على ذلك تابعه على رضى في روى الشرح
 اي على رؤس الخلق بعد توقف كان منه اي كان التوقف من على اي توقف مدة
 بنى ساعدة في المدينة او ما يكون حياة فاطمة وبنو سبعة اشهره الاصح ارساله بعد وفاته فاطمة الى كبر السبعة
 فلما صلى ابوبكر الظهر قد سعد على المنبر فشهد وذكر شان على وتخلع عن البيعة
 وعذوه الذي اعتذر اليه وروى ان فاطمة سالت من ابوبكر ميراثا من رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ومنها ابوبكر فقال قال نعم اما معكم الانبياء بل انتم
 ما تركناه صديقة ولنا الانكسار مدة حياتها ولو لم يكن الخلافة فقال اي لا بد من
 اتفاق عليه الصلابة والتنازع على رضى كانا مع معاوية والافق اي غلب عليهم

المسقية سفينة وزنده اول رده
 اول ان صفه يدنيور ومنها سفيقة
 بنى ساعدة في المدينة او ما يكون

الخلافة
 الاصح ان يكون
 الاصح ان يكون
 الاصح ان يكون
 الاصح ان يكون

لو كان في حق اي حق عارض كما زعمت الشيعة زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم
 قال لعل انت الخليفة من بعدي وقال نعم انه امام المؤمنين وغير ذلك من الاخبار
 والكل مرفوع لانه لو كان في حق نص صريح كان هو واصحابه الكل ظالما والى ان
 النبي صلى الله عليه وسلم برئ من ان يتخذ الطلعة صليبا واركانا لذيته وايضا كيف
 يتصور كرامة البلوى العام حين شاوروا كبار الصلابة رضى عند وفاته النبي صلى
 الله عليه وسلم وكيف يتصور في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل
 وهو خلافة ابوبكر وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابوبكر لما ايسر لى صار نوميذا
 من حيوة دعا عثمان واملاءه الى كتب عليه كتاب عهد له عمر اي قال له اكتبتم
 الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابوبكر اخر عهدته من الدنيا واول عهدته من الآخرة فانه
 استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذاك خلع وان جاز فكل ارضى ما كتب
 ولا تخرارت ولا اعلم القريب سيعلم الذين ظلموا اي منقلب يتقلبون فلما كتب ختم
 الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة قبايعوا في
 رت اي التفتت لعل رضى فقال بايعت لمن في الصحيفة وان كان عمر وبالجملة
 وقع الاتفاق على خلافة لم استشهد عمر رضى على يد غلام للمغيرة بن شعبه
 طعن وبهية الصلوة وترك الخلافة شورى في كنف التشاور اي حين علم بالبو
 جعل الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة
 والزبير وسعد بن ابى وقاص ففوض الامر بينهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا
 بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحض من الصلابة قبايعوه وانما دوا لا دارة
 وتواهيه وصلوا معه اجمعة والا عباد اي صلوة العبد والعبد السرور طحا

يعني وان كان البيعة له صعبة
 لعل صلا بته في الدين
 وعدم ساعته في امر يعنى
 نبايع الحق وان كان حرا
 وفي نص عمر حين المبايعه
 بذكره ليكن المبايعه بلا
 عذر وعرض

سمي يوم العيد عيد الخلق حقه اجماعا لم يستشهد به قتل عثمان وترك الامر
 اى لم يتعين الخلافة لاحد فاجتمع كبار المهاجرين الذين باجروا الى المدينة من مكة والانصار
 الذين انضموا الرسول عليه وعلى والتمسوا الى طلبوا منه اى من على قبول الخلافة وباليهود
 لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المناقشة بين علي ومعاوية والى ان
 لم يكن خيرا ما وقع من نزاع في خلافة بل من خطأ في الاجتهاد اى في استخراج المسئلة
 ترك القصاص من قتل عثمان كاقال على اخوانه ليقولوا ليس كرا او ما وقع من الاختلاف
 بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اى مسئلة التفضيل فادعاء كل من الفريقين النصر
 في باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فذكر في المطول اجوبا با وقوع
 الخلافة في علي بن ابي طالب **سنة ثمان مائة** ملك جميع ملك **وامان** لقوله دم الخلافة
 بعدى ثلثون سنة لم يصير ملكا بكسر الميم وسكون اللام وحكم بضم الميم وسكون اللام
 وقيل بفتح الميم وكسر اللام ان كان العنوض نفعه ان على عتوضه اى انما بعضهم
 فغير من الظلم لان الظالم كان بعض الظلوم ومدة الخلافة لاه بكسنتان ولم تكن عشرو
 لثمان عشرة ولعل سنة وقدم ثلثون يوم قتل علي بن ابي طالب واستشهد علي راس ثلثين
 سنة بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم معاوية ومن بعده لا يكون خلفا بل
 هو ملك واهل بيته واما اى كون الخلافة ثلثين سنة بعد الرسول فكل لان اهل البيت
 والمراد من اهل البيت اهل احوام اى اهل مكة والمدينة واهل كل مواسير الناس من
 المسلمين من الامة كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض الرواية كعمر بن
 عبد العزيز ولعل المراد انشا تعالى في المكال اى هو رسول الله صلى الله عليه وسلم من
 الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا تشوبها شئ من الخلفاء وميل الى معاوية عن المتابعة

يجوز للمسلمين ما فرقة من غير تركية

يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب
 وانما الخلاف في انه هل يجب على الله في هداية الاممية بناء على انه لطف فيجب على الله وعليه
 لو وجب على الله لما خلا زمان عن امام ظاهر جامع لشروط الامامة اجيب بان وجود الامام
 لطف وانما عدم من جهة اساءة العباد او على الخلق بدليل معنى الباء متعلق بقوله نصب الامام
 او على والمدح به الى المدح به بخلافه يجب على الخلق سماع لقوله عدم من مات ولم يعرف امام
 زمانه مات ميتة جاهلية صفة ميتة يعنى صار باغيا فامات على تلك الحالة مات على الضلالة
 كما يموت اهل الجاهلية عليها قيل المراد من الامام من هذا الحديث هو النبي الذي بعث في ذلك الوقت
 فها هذا لا يرد ما قاله الشارح بعيد عن هذا بقوله فيعصب الامة كلهم ميتة جاهلية ولا يكتفى
 الى ذلك بحوار بالتحليف ويزوال الشك بالكلية على الاكثري ولان الامة قد جعلوا اسم الامام
 بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام حتى قدموه على الدفن اى دفن النبي عليه السلام
 وكذا بعد ذلك الامام ولان كثير من الواجبات الشرعية كما هو مجمع والاعيان يتوقف عليه
 اى على الامام كما انما يقولون **المسلمون لا بد لهم امام** يقوم بتنفيذ احكامهم
واقامة حدودهم على ما يقتضيه القوانين الامامية **وشد تخوهم**
 الثغور موضع الخافة من خروج البلدان **وتجهيز جيوشهم** واجازة اعداء من الامنة الشدة
 كعدو السور وما يحل من بلدة الى اخرى وما تنزى به المرأة الى زوجها **واخذ صدقاتهم**
وقهر المتغلبة من المتلصصة من اللص وقطاع الطريق واقامة الحج
والاعيان وقطع المنازعة الواقعة بين العباد وقبول الشهايات
الفاخرة على الحقوق وتزويج الصغار جمع صغير والصغار جمع صغيرة
الذين يروى لياهم وقمة الغنائم وتوذك من الامور التي لا يتولاه اى لا

اي لا يكون لها وليا احاد من الالة فان قيل لم لا يجوز الاقتناء المذكور بنى الشوك في كل ناحية
 ومن اين يجب نصب الامام من الرياسة العامة قلنا لا يودي الامتناع عما مضى من معصية
 الى خلل امر الدين كما نشأ منه زماننا فان قيل فليكن في شوكه الرياسة العامة اما كان
 او غير الامام لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل بنى شوكه ذلك فلا يوجب الى اجتماع
 الالة على نصب الامام فان انتظام الامر يحصل بذلك اي بالاقتناء المذكور كما في عهد الاتراك
 قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يكتل امر الدين وهو المقصود الا ان
 في الشوكه قد يكون جابلا لا يعلم الاحكام الشرعية فيجمل امر الدين بذلك والعزة العظمى
 لا تفر ما يعمه عليها فان قيل فما ذكر من ان مدة الخلافة تملكون سنة يكون الزمان بعد
 الخلفاء الراشدين ام ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضوا خاليا عن الامام فيضع الالة كلام
 وتكون ميتهم ميتة جارية قلنا قد سبق ان المراد بالخلافة الكائنة فلا يترتب من انتفاء هذه
 الخلافة الخلافة انتفاء المطلقة لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وكذا
 فعل دور الخلافة منتفية دون دور الامة بناء على ان الامام اعلم لان الخليفة من كان
 طريقة حكومت على طريق النبي عليه السلام وحكومة الامام والسلطان اعلم لكن هذا الاصطلاح
 محال بحقه للقوم يعني لم يجد الاصطلاح متعارفا بل من الشيعة من زعم ان الخليفة اعلم وهذا
 اي ولاجل ان الخليفة اعلم من الشيعة يعلون بخلافة الائمة الثلاثة ابو بكر وعمر وعثمان
 دون امامهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل لان الامام من قريش وغيره لا يكون
 اما كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم فليكون الامر مشكلا بقوله من مات ولم يوف
 امام زمانه مات ميتة جاهلية ثم ينبغي ان يكون الامر ظاهر لرجوع اليه فيقوم
 بالمصلح ليحصل به الوفاء من نصب الامام لا يختص من عين الناس خوفا والوفاء

بين الخوف والحنن فلو فاق المنوق والحنن على الواقع من الاعداء والظلمة معطوف على قوله
 خوفا من الاعداء لتعديده خوفا من السخيل للظلمة ولا منتظر اي مترقبه وجاي
 خروج الظلمة عند صلاح الزمان اي من الزمان والعقل مع مواد البشر والفساد والكلال
 اي وثاب نظام اهل الظلم والعدا ولا كانت الشيعة خصوصا الامامية منهم قالت الامية
 لا يكون الدنيا بغير امام من ولجين وان الامام عالم اهل الارض والجماعة يقولون ان الامام
 اية لبعض في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان الامام ائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 على رتبة ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي بن زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
 جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم
 ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد التقي المنتظر واما قال قد احتج خوفا من عدائه وسبقه
 وعيلاء الدنيا قسطا يقال قسط الرجل في قسطه اذا عدل وقسطه فهو قسطا اذا
 جاز وعدا كما ملئت جورا وظما لئلا يسب سمين فذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد
 فاطمة ولا امتنع في طول عمره اي لم يردى وامتداد ايامه كعيسى وحضر عليها السلام
 وغيرهما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الاخبار انه قصة قصة اخضر
 فقال انه ابن ملك من الملوك فاراد ابوه ان يتخلف من بعده فلم يقبل فهرب منه ولحق
 بجبابرة البر فطلبه ابوه فلم يقدر عليه قال مجابدة انما سمع اخضر حفر لانه اذا صاح بكبان
 اخضر ما حوله قال عكرته انما سمع اخضر حفر لانه لم يكن بارض الا حفرته وانت خير من
 رد مذهب الشيعة بان الاختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الماغراض المطلوبة
 من وجود الامام وان خوف من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه
 الا لاهم بل غاية الامر ان يوجب الخوف اختفاء دعوى الامة كما في حق ابي الهادي

لحق بيته

الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الإمامة وايضا معطوف على قوله وانت خير
تخلف زمان واختلف الراء واستبداء الظلمة احتياج الناس للإمام اشهد
واقيدهم اليه الى الإمام اسير منكم اي من احتياج الناس للإمام عند الزمان
وعدم اختلاف الراء وعدم استبداء الظلمة **ويكون حرق قرشي لا يجوز حتى يفر**
ولا يجتمع بينه وبينها شتم ولا على يعني بشرط ان يكون الإمام قريشيا
لقوله ام لا يفر من قريش وهذا جوابا يقال هو ان قوله لا يفر من قريش هو الواحد
ولا يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن فاجاب عنه بقوله وهذا وان كان قريشا واحدا لكن
رواه ابو بكر في حجة اي بالحدث على الانصار حين نازعوا في الإمامة لمحض الصلح
فقالوا منا امير ومنكم امير لم يكره احد جوابا لما هو واجمعوا عليه فصارت جماعية
فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين بشرط التوثيق لم يكلف فيه اي في كونه الإمام
من قريش الا خوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون تاشعيا من اولاد بني تاشم
او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضيهم مع انهم لم يكونوا
من بني تاشم وكانوا من قريش فان قريشنا اسم لا ولد فمن كانه وتاشم هو ابو عبد
المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن تاشم
بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن
مالك بن نضر بن كنانة بن حمزة بن مديكة بن الياس بن مضر بن نضر بن معد
بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني تاشم لان الياس وابا طالب ابنا عبد المطلب
والابو بكر قريشي لانه ابن حمزة بن عثمان عطف بيان عامر بن عمر بن كعب بن لؤي
وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد الوكيل بن رباح بن عبد الله بن قوطبة

ينبغي

بن ذريح بن عدي بن كعب وكذا عثمان رضي الله عنهما بن ابي العاص بن امية
بن عبد الشمس بن عبد مناف **ولا يشترط في الإمام ان يكون معصوما من الذنب**
لما مر من ان الدليل على امامة كبره رضي مع عدم القطع بعصمة خلافا للإمامية والامامة
ولا يشترط ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها خلافا للإمامية ولا
يشترط ايضا ظهور المعجزة عليه في دعوى الإمامة خلافا للعلوية وايضا لا يشترط
اي بشرط العصمة هو المحتج الى الدليل وانما عدم الشتر فيكون بعدم دليل الشتر
اجمع الحان اي القائل ان يكون الإمام معصوما من الذنب بقوله لا ياتل عهدي
الظالمين فالمراد من العهد عهد الإمامة وبغير المعصوم ظالم فلا ياتل عهد الإمامة ولا
المرغ يعني لان ان غير المعصوم ظالم فان الظالم من تركب معصية مستقط للعدالة
مع عدم التوبة والاصلح في المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وصفة العصمة ان
لا يخلق الله العبد ذنبا مع بقاء قدرته اي العبد واختياره وهذا اي ذكرنا من
حقيقة العصمة مع قولهم اي قول المعتزلة هي اي العصمة لطف من الله تحل اي اللطف
العبد على فعل الخير ويزوجه اي ينفقه عن التزم بقاء الاختيار حقيقة على بقاء
الاختيار لا ابتداء والابتلاء في الاصل التكليف في الامر الشاق من البلاء لكنه
لما استلزم الاختيار بالنسبة الى من تجل العواقب ظن فماد فيها اي تزداد التكليف
والاختيار ولهذا اي بقاء الاختيار قال الشيخ ابو منصور العصمة لا تنزل الى
التكليف وهذا اي بالتكليف والاختيار يظهر فساد قول من قال انها اي العصمة
خاصة في نفس الشخص او في بيده يمتنع بسببها اي الخاصة بسببها من الذنب عند كونه
اي كيف لا يظهر فساد ولو كان الذنب عنه متمتعا لما صح تكليفه به في الذنب وكما

ولما كان من با عليه **ولا ان يكون افضل** لان المساوي في الفضيلة
 بل المفضل الاقل علما وعملا بما كان اعرف بمصالح الامة ومناصفها وادبر عما القيام
 بلواجها خصوصا اذا كان من نصب المفضل في لئلا والبعيد من ائمة الفتنة اي انشا
 واصل الفتنة الاختيار يقال فتحت الذب في ان راذا اذ خلوا في العلم جوده وهذا اي
 لما ذكرنا من ان لما كان المساوي في الفضيلة بل المفضل جعل عمره الامة شوري
 بين سنة اي سنة اشخص من القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل كيف صح
 جعل الامة شوري بين شوري ان لا يجوز نصبا لايامين في زمان واحد قلنا في الجاية
 نصيب لايامين مستقيمين يجب اطاعة كل منهما على التواء اذ يلزم من امتثال
 احكام متضادة لان كل واحد من اليايين يوجب حكمين في حكم الاخر واما في الشوري في كل
 اي السنة المذكورة بمرة امام واحد **ويشترط ان يكون الامام من اهل الكوالية**
 الكوالية بالغ النصرة والتولي وبكسر السلطان **امطابقة الكاهنة** اي سما
 ذكر اعاقلا بالية هذه الاوصاف الاربعة مع العدالة شرط الامة اجماعا واجمهورا
 شرط ايضا ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع او ما جعل الله للكافرين على المؤمنين
 سبيلا انما الى ان يكون الامام مسلما واليا يكون الكافر صالحا للامة العبد مشغول
 بخدمة المولى مستخر في اعيان الناس فلا يكون العبد صالحا للامة والنساء ناقصات
 العقل والرب فلا يكون النساء صالحا للامة والصبي المجنون قاصر عن تدبير
 الامور والنمق في مجهول مصالح الجمهور اي كثر الناس من ساسا اي بالكلية
 في امور المسلمين لقوة رايه ورويته ومعونته بانه وشوكة قاهر ابعده
 وكفايته وشي عت ليحفظ دار الامام **على تنفيذ الاحكام الشرعية وحفظ**

حدود دار الاسلام واصناف المظالم **والظلم** اذا اخلال هذه الامور
 فكل من لم يرض من نصب الامام **ولا ينزع الا مملوكا** اي باخرج من طاعة الله تعالى
 اي الظلم على عباد الله الظلم وضع الشيء في غير موضعه لانه فطر الفسق وانتشار الجور من
 الامة والاعراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف الاول والى ان كانوا يتقانون لهم اي لا اعدا
 ويعيرون الجور والاعياء باذنهم اي باذن الاعراء ولا يرون اي السلف اخرج عليهم
 اي على الاعراء ولان العفة ليست بشرط الامة ابتداء فبقاء اي بعد الامة اول
 الشافعي روي ان الامام ينزع الفسق والجور وكذا كل فاضل وامير واصل المسئلة ان الفاسق
 ليس من اهل الولاية عند الشافعي في فلكا يكون الفاسق اما لان الامام لا يكون الا من
 اهل الولاية لانه لا يظفر النعمة فكيف يظفر العقر وعندنا في روية ينزع الفسق والمستطو
 في كتب الشافعية ان من ينزع الفسق كخدا الرشوة والزنا وشرب الخمر بخلاف الامام
 والفرق ان في النزع الى الامام وجوب نصب غيره ائمة الفتنة لما له من الشوكة
 بخلاف الفاسق وفي رواية النوادر اسم كتاب من الفاسق عن العلماء الثلاثة ابو جابر وابو
 يوسف ومحمد روي ان لا يجوز قضاء الفاسق وقا البعض المشايخ اذا قلنا اي نصب الفاسق
 ابتداء يصح ولو قلنا واما هو عدل ينزع الفسق لان المقلد اعتمد عدالة فكل من
 بقضاء يدونها اي بدون العدالة لا باس في الدخول لقضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض
 كفاية ولكونه امر معروف وبكره الدخول فيه لمن يكافى الجور وقيل كره الدخول باختياره
 ولو وثق بنفسه لقوله عم من على القضاء فكانا في غير مكين والصحيح ان الدخول
 فيه رخصة طمعا للمدح والترك عزية الا اذا ثبت ان هو للقضاء في يرض عليه التقليد
 صيانة لحقوق العباد ولو كان في البلاد امثاله فامتنع كل منهم على القضاء انما

هو اي الشافعي من اهل الرواية في جميع النسخ لا في نسخة واحدة
 الصبيحة في زيارته ان يكون اناسا واما في جميع

ان كان السلطان يحسن لا يفضل بينهم والا فلا وفي قاضي قاض خان فاجتمعوا
على ان اي التاخذ اذا ارسله لا ينفذ قضاءه فيما ارسله وانما اذا اخذ القاضي القضا
بالرشيوة لا يكون قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاءه روى عن وهيب بن منبه انه
قيل للرشيوة حرام في كل شيء قال لا تكبره من الرشيوة ان ترشوا النوط بالبركة
او تدفع حق قتلك فاما ان ترشوا لتدفع عن دينك ذلك ماك بالرشوة فلا وهذا
كما روى عن عبد الله بن مسعود انه كان باجسة فرسه دينارين وقال وانا لاثم
على القاضى ون الدافع روى عن انس بن مالك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ
الرشيوة في كل شيء كان شرا بين وبين اجتهد **ويجوز الصلوة خلف كل رجل** يعني الباء
بفتح الميم وبكسر المعجمة الاحسان البر كل فعل ماض وقيل اسم كل من ينفذ صاحبه الى اجتهد
واصل التوسعة فعل الخبر ماخوذ من البر وفاجع لقوله ثم صلوا خلف كل رجل وقا
ولان علماء الامة يصلون خلف القضا واهل الاهواء والبدع من غير تكبر وما نقل عن
بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع في كل حال الكراهية اذا كانا في كراهية
الصلوة خلف المبتدع وان سواي جواز الصلوة خلف الناسوق والمبتدع اذا
لم يرد الفسق والبدع الى هذا الكفر واما اذا ادنى اليه الى الكفر فلا كلام في عدم جواز
الصلوة الكفر لغة ستر النقص واصل الكفر بالفتح هو التستر ومنه قيل للتسترع والليل
كافروهم الزمة كافر وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة بحج الرسول ثم المعنونة
وان جعلوا الناسق غير المؤمنين كلهم يجوز ان الصلوة خلفه لما ان شرط الامة عندهم
عدم الكفر لا وجود الايمان بفتح التصديق والافرار والاعمال جميعا **ويصل على كل**
بر وفاجع اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله ثم لا تدعوا اي لا تتركوا الصلوة على

علماء من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل هي المسائل المذكورة من جواز
الصلوة على كل من هو فاجر وغير ذلك انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايروا في
اصول الكلام وان اراد ان اعتد حجة ذلك واجب ويزال الاصول الى اصول
الكلام فيجب ان لا يفتقر ذلك قلنا انه اي المصنف لما فرغ من تمام علم الكلام من حيث
الذات والصفات والافعال والمعاد والآخر والنبوة والامامة على قانون اهل
الاسلام وهرق السنة والجماع حاول التنبية على هذا في بعض مسائل المسائل كما
يقال صارت الارض نبذا من المطر اي شئ قليل منه التي يتميز بها اهل السنة من غيرهم كما
قاله بيان مسائل في المعنونة الفخيرة فيه عايد الى ما في او الشبهة او التباسه
او الملاحظة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع
الفقه او غيرها من اربابا المتعلقة بالاعتقاد **وكيف عكر الصحابة كالبخير**
لما ورد في الاحاديث الصريحة في مناقبهم المناقب جميع منقبة وهي الفضيلة و
الشرف وجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله ثم لا تسبوا اصحابنا فقلوا ان احدهم
افق مثل احد ذهبنا تميز ما بلغ مداحهم والاصح المدح الصاع والنفيس
نصف الشئ كما يقال العشرة عشرة والخميس وخميس وثمان ثمان والقيمة نصف راجع
الى احدهم لا الى المدح والمدعي ان احدهم لا يترك بانفاق مثل احد ذهبنا من الفضيلة
بما ذكر بانفاق مدح الطعام او نصف من وكقوله ثم اكرموا اصحابنا فانهم
ضاركم اي تخافكم اهديت وكقوله ثم الله الله في اصحابنا اي اتق الله في حقنا
لا تخذوهم غرضا اي حيقرا من بعدك فن احدهم من موصولة للشرعية بديل وقول
الهاء على الخبر وان كانت شرعية لا يدخل فيها لان الماض اذا كان جزاء لا يدخل

الله عليه في اجرامهم ومن بعضهم في بعضهم ومن اذاعهم فقد اذاع ومن
اذاع فقد اذاع ومن اذاع الله فيهم شك اي يوترب ان ياخذ الله بالنفوس
والعقاب ثم في مناقب كل من ادبر وعرفهمان وعلى واكن وكين وغيرهم من
الكابر الصفاة ربه عنهم احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمجاريات
فما جواب سؤال مقدر تقدمه ذكر الاخير لما وقع من المنازعات والمجاريات منهم فان
ذلك بزل عما ان ذكر بعضهم بعضا في غير ذلك فلا يكون قول المصنف وكيفية ما جازا فاجاب
بقوله وما وقع من المنازعات والمجاريات فلهذا قلنا في كل ما وقع من المنازعات في الاجتهاد
لان المجتهدين قد اخطأوا وقد نصيبوا واما ويلات فبهم والطعن فيهم كان
تخالف الادلة القطعية فلهذا كلفنا عاينهم ربه بالزنا لورود النص العقلي
على ابدته كقولهم والذين يرمون المحصنات المؤمنين الاية والآية وان لم يكن
تخالف الادلة القطعية فببعضه ونسحق وباجلته لم يتقل عن السلف المجتهدين و
العلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية وهو اسم رجل من اصحاب النبي صلى
الله عليه وسلم نازع مع علي في امر الخلافة اللعن طرد وبغض من الله وامر به
لان غاية الامر النبي واخوه على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في
يزيد بن معاوية حتى ذكر في كلامه وغيره انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على اهل بيته
اسم ملك من ملوك العرب لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن
كان من اهل القبلة وما نقل جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان ما نقل من
لعن النبي عليه السلام من اهل القبلة يخالف ما ذكر ان النبي عليه السلام نهى عن اللعن
اه في العوفيتي بينهما فاجاب بقوله وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم

لبعض من اهل القبلة فلما انه اي النبي عليه السلام يعلم من اهل القبلة بيان في الاما
يعلم غيره والعلم غير يعلم عاين الي والصغير في ربه راجع الى النبي عليه السلام فيمكن ان يكون
الشخص الذي لعن النبي عليه السلام لم يكن مؤمنا بل منافقا وبعضهم اي العلماء اطلقوا
اللعن عليه اي علي بن زيد لما انه كفر حين امر بقتل الحسين وانتقموا اليه والى اهل بيته
اللعن على من قتلوا امر به واجازه اورض به والحق ان ربه يريد بقتل الحسين و
اي استبشرا يزيد بن زيد ان انت اي يزيد اهل بيت النبي عليه السلام عاتوا منكم
قال في الاسلام لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين او امر بقتله اورض به فلا يجوز
مسلم الكبرية بلا تحقيق قيل قد تواتر ان يزيد ارسل اخيه عمار بن قيس فقتلوه واما
اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فكون الامير او راضيا بما فعله حجة كهم جلا
عند العقل فالقول بعدم الرضاء من حسن الظن لاهل القبلة وان كان تعاصيا
احاد فحق لا يتوقف في شأنه اي في شأن يزيد بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى اهل بيته
واخوانه قيل لو سلم ان يزيد قتل الحسين لم يكن لان قاتل عثمان لم يكن مما يكون
افضل من الحسين اذ التكفير بالقتل دونه لانيب اعمم ولو سلم انه كفر حين قتل
فاللعن على الكافر المعين لا يصح فلعنه باب بعده قيل كيف قتل الحسين ليس كقتلهم الصفي
بل لانما تامل بيت النبي عليه السلام ولم يوجد ذلك في عثمان ربه **وفشله الجنة**
للعشرة المبشرة الذين شئت هم النبي صلى الله عليه وسلم حجت
قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطه في الجنة والزبير
في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة وسعيد بن
في الجنة وابو عبيدة في الجنة وكذا يشهد بالجنة لعنه واكن والحسين لما ورد في الحديث

الصريح ان قاطبة سيدة النساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا بنان اهل الجنة وسائر
 الصحابة لا يذكرون الا خير ويرجع اليهم اكثر مما يرجع الي غيرهم من المؤمنين ولا يشهد بانهم
 لا احد يعينه على شهادته من المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار وكذا اطفالهم تبعوا
 لهم قيل نعم في الجنة اذ لا اثم لهم وقيل نعم في النار اذ لا اثم لهم لانهم لا يكون تابعين لآل بيته
 واذا ماتوا ولم يؤمنوا فمقتلهم في النار ايمانهم لا يفي الا بالبيعة اللهم الا ان يكون تابعين لآل بيته
 ويخرجون من النار **ويخرجون من النار** **المسيح على الخضر** **والسفر** **خلافه** **للرافض**
 لا اذ اى المسح وان كان زياد على الكتاب كى كتاب الله وهو قوله يا ايها الذين امنوا اذا
 قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرفق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين
 لا يرفعون منها ارجلكم عن الارض **المسيح على الخضر** **اي الزيادة** **على الكتاب** **جائزة** **كلمة** **بالحق**
المشهور **وسئل** **والجمهور** **على ائمة** **سئل** **وسئل** **بالياء** **وهو** **على** **لغة** **من** **قال** **سلط** **تسل**
بغير **بهمزة** **والياء** **منقلبة** **عن** **واو** **لقولهم** **سؤال** **وسا** **ولنه** **غلب** **من** **اي** **طالب** **رفع** **عنه** **المسيح**
على **الخضر** **فما** **جعل** **رسول** **الله** **صلی الله عليه وسلم** **ثلثة** **ايام** **ولياليها** **للمسافر** **ويوما** **ليلة**
للمقيم **لفظ** **جعل** **له** **معان** **كثيرة** **احدها** **مع** **ضيق** **كقولهم** **فجعلنا** **ما** **كالا** **اي** **صيرنا** **ما** **كان**
مع **امر** **واوجب** **كقولهم** **وما** **جعلنا** **القبلة** **اي** **وجعلنا** **القبلة** **ولم** **نزلنا** **بها** **اللائحة** **بجنى**
القول **كقولهم** **وعملنا** **قرانا** **عربيا** **اي** **قلنا** **واتركناه** **والثاني** **بجنى** **الخلق**
كقولهم **عن** **من** **قال** **وجعلنا** **النور** **اي** **خلقنا** **وروي** **ابو بكر** **عن** **رسول** **الله** **صلی الله عليه وسلم**
ان **قال** **رخص** **لكم** **ثلاثة** **ايام** **ولياليها** **للمقيم** **وبالليلة** **اذا** **انظر**
فليس **فيه** **ان** **يسح** **عليها** **مفعول** **رخص** **وقال** **الحسن** **البصري** **اذا** **ركبت** **سبعين** **نوايا**
نف **من** **الصحابة** **يروون** **المسيح** **على** **الخضر** **ولهذا** **اي** **لما** **ذكرنا** **من** **الاحاديث** **قال** **ابو حنيفة**

منه

ما قلت اى لم اكن قاطبة بالمسيح حتى جاءه في نفسه مثل حتى منوه النار وقال الحسن بن رجل
 من اصحاب ابي حنيفة ربه افاق الكفر عن من لا يرى المسح على الخضر لان النار راي رايها
 الصعوبة التي جاءت فيه في التواتر فمن انكر موجبا لغير التواتر كان كافرا وبالجملة
 من لا يرى كماله بالمسيح على الخضر فهو من اهل البدعة حتى مثل انس بن مالك
 عن السنة والجماعة فقال ان يحب النبيين ولا تطعن في اثنين اى عثمان وعلي ومسيح
 على الخضر **ولا يجوز** **في هذا** **الشيء** **هو** **ان** **يبتدع** **او** **يزيد** **في** **الاء** **فيجعل** **فاء** **من** **الحرف**
وهو **يبتدع** **من** **الراء** **فيحدث** **فيه** **لغة** **للقناع** **فكانه** **نهي** **عن** **ذلك** **في** **اللام** **لما** **كان**
الجر **جميع** **جزة** **او** **ان** **انحرف** **من** **لغة** **فقد** **خرج** **من** **قواعد** **اللسان** **خلاف** **للرافض** **وهو**
اي **ذكر** **من** **عدم** **حرمته** **كالحاق** **اذا** **الشند** **وصار** **مكرا** **فان** **القول** **بحرمته** **قليل** **وكثير**
عامة **من** **فجران** **اليه** **كثير** **من** **اهل** **اللسان** **ولا** **يبلغ** **ولم** **يخرج** **للاخبار** **لان** **الابناء**
معصومون **بامور** **من** **خوف** **الحاكم** **مكرمون** **بالوحي** **ومثله** **الملك** **موروث**
بتبليغ **الاحكام** **وارشاد** **الانام** **بعد** **الاتصاف** **بكمالات** **الاولياء** **فانزل** **عن** **بعض**
الكرامية **من** **جواز** **كون** **الولي** **افضل** **من** **النبي** **كقوله** **فضلنا** **فان** **قلت** **وردة** **الخبر**
الصحيح **ان** **قال** **عم** **من** **عباد** **الله** **الذين** **يؤمنون** **بالانبياء** **والاشهاد** **يعطونهم** **الانبياء**
والشهداء **يوم** **القيامة** **بقربهم** **ومعهم** **من** **الله** **فقالوا** **يا** **رسول** **الله** **من** **هم** **وما** **اعلمهم**
لعلنا **نخبرهم** **قال** **قوم** **تجاوبوا** **بروح** **الله** **فيهم** **احام** **بينهم** **ولا** **اموال** **تتقاطع** **بينهم**
والله **ان** **وجودهم** **لنور** **ولهم** **منابر** **من** **نور** **ولا** **يافون** **اذا** **خاف** **الساكن**
ولا **يخفون** **اذا** **خاف** **الساكن** **يؤمنون** **من** **كون** **الولي** **افضل** **من** **النبي** **عليه** **السلام** **احيب**
بان **شان** **الان** **ان** **يتبع** **ما** **راى** **حسا** **وان** **كان** **له** **مثل** **او** **غير** **منه** **فقد** **يقع** **للنور**

الفقاع رعاة وزنقة
 شرب يتجملرك جرسوده
 مساق فقله مطلقا شربة
 دينورك جوبانده وميوه لرد
 وسارزون شربيد الدير
 ولما قاموى

لانا سامعهم

ان مرتبة النبوة افضل من مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبة اي
النبوة والولاية واما فصل من الولاية الذي ليس بنبي وقال بعض الصوفية الولاية
افضل لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملوك النبوة من الانبياء التبليغ
كما هو حال رسول الملك من الرعايا الا ان النبي افضل لمعه من الدرجتين اجيب بان
النبوة مبنية عن التبليغ من الحق الى الخلق فغيرها ملاحظة اجابين فلا يفهم من مرتبة
ولاية غير النبي لعضو ولا يثبت عن الكمال لان علامته عاينه نيل مرتبة النبوة ولا
يصل العبد الى امر عاقل اختار عن المجنون بالغا اختار عن الصبي
حيث يسقط عنه الاحكام لعموم الخطاب الواردة في التكليف
اجمع المجتهدين على ذلك اي عدم وصول العبد وذهب بعض المباحين الى ان
ان العبد اذا بلغ غاية المحبة اي محبة الله وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من
بشراف سقط عنه الاحكام والهي ولا يدخل الله ان ربا تكا كبيرا وبعضهم
سقط عنه اي عن العبد العباد الظاهرة كالمسودة ونحوها ويكون عبادة
التفكر وذكر ومثال فان اكل الهاء للتعديل في المحبة والايمان هم الا
خصوصا جيب الله مع ان التكليف في حقهم وانما قوله في اجواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال انما ذهب اليه بعض المباحين وبعضهم
كرو قال نعم اذا احب الله عبدا لا يفره ذنب فعنه انه اي الله عظمه اي العبد
الذنب فلم يلحقه ضرر او معناه انه اذا صدر من العبد ذنب نزه الله عنه عليه
قواب واستغفر وغفر الله الذنب فلم يفره اي لم يلحقه **والنصوص من الكتاب**
والله تعالى على ظواهرها كما اخبر الله من احوال العصور والاهل والاعباد

والاطوار وعند اهل النار من الزقوم والحكم والاعمال لم يعرف عنها دليل
قطعي كما في الايات التي تسوقها من بالجملة كتواحي الرحمن عن العرش مستوي والحيثية
كقوله يد الله فوق ايديهم وكذا ذلك لا يقال ليست هذه اي الايات التي لا يرد طوارها
من النصوص بل من التشابه لانا نقول المراد من النصوص هو ما ليس في بل الكلام
والفرد الحكم بل ما يعبر اقسام النظم اي الظواهر المتضمنة للمعاني والحيثية
المشكلة والمجمل على ما هو المتعارف عند اصول الكلام المتعارف اذ اظهر منه المراد ليس
ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام ليس نصا ثم ان زاد في سد
باب التاويل والتخصيص من مفسر ثم ان زاد في سد احتمال الشرح ليس حكما في
العدد في بعضها اي عن الطوار الى **مخالف** **العلم** **الباطن** وهم الملائكة
ومسؤولا باطنية لادعائهم ان النصوص ليست على طوارها بل الامور باطنية
لا يعرف الا العلم اي الله به وقصد من يدرك في الشريعة بالكلية **الحق** اي من
وعدول عن الاسلام الاطوار واللغة المكيل عن القصد ولهذا سمى الى طواره
في تاحيته واتصال والتصاق بكونه لكونه اي العدول عن طواره المقصود كمدنية
للنبي صلى الله عليه وسلم فيما علم بحقيقة بالضرورة واما ما يذهب اليه جواب سؤالا
مقدر وهو ان يقال ان قول المصنف والعدول عن طوارها لا معناه انه كان يذهب
اليه بعض المحققين من ان النصوص على طوارها ومع ذلك فيها اشارة خفية
الى دقايق تنكشف على ارباب السلوك اي الانبياء والاولياء والدقايق التي
اليه بقوله نعم ان القرآن بطننا ونبطنه بطن الاسبقه بطن على اختلاف
الروايتين مثله قوله نعم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب والقلب بيت منزل

المملوك وحرطانهم وحمل سترهم والصنف مثل العقيد الشهوة والحد
 والكسوة والكبر والحب والباب نيكه فابن يدخل المملوك وهو مشحون بالكلاب لكن يمكن
 التطبيق بينهما اي بين الدقائق وبين القوام المرادة فهو جوابا عما من كان
 الايمان وحقق العرفان لا من الاطوار والكفر **والنصوص** بان ينكر الاحكام
 التي دللت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحوا الاجاد مثلا كمن
 يكون له اي رد النصوص بغير دليل قطعي كالكفر ورسوله فمن قد عابت ربه
 بان ناكه لا يثبت تنزيها بالدليل القطعي **واستحلال المعصية** صفة
 كانت او كبره **كفر** اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك اي استحلال
 الموت بدليل قطعي **فما سبق في الاستحالة** اي عدة امراضها اي بالنيص
كفر والاستحالة على الشريعة اي عدة سهل **كفر** لان ذلك اي الاستحالة
 والاستهزاء من آثار التكذيب وعلم بوجه الاصول اي الاصول المذكورة من
 العدول وغيره يتفرع ما ذكر من الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان
 حرمه لعينه كالمختبر وقد ثبت بدليل قطعي ثبت كبره والافلا بان يكون
 حرمه لغيره كالعضوب والمسروق للغاصب والسارق كذا قيل قلت هذا
 مشكل فان استحلال ما ثبت حرمه بدليل قطعي تكذيب للشرع وهو كمن وقفا
 الهم الا ان ياول بان ذاته حلال وانما لموت سكرة من صفة كالغصبة السرقة
 او ثبت بدليل قطعي وبعضهم لم يفرق بين الحرام لغيره ولعنه فقال من استحل حراما
 وقد علم صفة حرامه دين النبي عليه السلام بحريمه ككراهة ذوق الحرام او شرب
 الحرام او اكل الميتة او دم او خنزير من غير ضرورة فكافروا وفعلوا هذه الاشياء

بدون الاستحلال ومن تحمل شرب النبيذ الى سكرته لما لو قال حرام هذا حلال تزوج السلوة
 او حكم الجمل يعني لا يفرق حلالا او حراما فلا يمكن قيل لما ياول هذا بذكرناه او ياول هذا
 حيث شراب ولو لم يكن ان لا يكون الحرام اما او لا يكون حراما رمضان وهذا لما يثق عليه
 لا يكون هو الصحيح لان قوله فاعزوا النساء في الحيض ان كان من حرامه الذي
 كنه معلل بالاذي كما قال قل هو اذى والذى بسبب الخافه لا يفيد حرمه القطعية كما
 بين في الاصول بخلافه اذا ثبت ان لا يحرم الزنا وقبل النفس بغير حق فانه يكون
 حرمه هذا ثابت في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد خروج من حكمه فقد اراد
 يحكم الله ما ليس حكمه وهذا جهل منه به وذكرا الام السحرى ربه في كنهه الحيض
 لو استحل وطئ امراته الحيض يكفر وفي النوادر عن محمد انه لا يكفر هو الصحيح وفي املا
 اللواط بامرته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بالليليق به او سخر باسم
 اسمائه او باجر من اوله او انكر وعده او وعده يكفر وكذا لو ثبت ان لا يكون
 بني من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة فلا يدل على انه لم يكن عن استخفاف
 بل لما يثق عليه لا يكفر كذا في بعض الفتاوى وقيل اذا ثبت عدم النبي عدم فقد خرج
 عن الحكم كمنه عدم حرمه الزنا فينبغي ان يكفر وايضا تنع عدم النبي يتضمن تنع عدم
 الشريعة وهو كمن كافر وكذا الوضوء على وجه الرضا ممن حكم بالكفر ولو كان
 عجيبا يعني السليم فلا يكفر كذا في الفتاوى وكذا لو جلس على مكان مرتفع
 وحوله جماعة يسألونه مسائل يعني يكون ويضربون بالسوايد يكفرون جميعا
 وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان ياره بالكفر والوفاء في اللغة
 توطين النفس على الفصل وكذا لو اخذ لواطه بالكفر لتبين ان لا يكون حراما
 اي يكون حراما

من كونه وجهها والفتوى على انها لا تتبين كقولنا لا تتبين طرية للبينونة وكذا لو قال عليه
 سر يا محمد او الزنا باسم الله وكذا اذا صعد في القبلة القبلية في الاصل حال التي عليها
 الا لئلا يند من الاستقبال فصار يعرف المكان المتوجه اليه للصلاة او غير طهارة منها
 يكون وان وافق ذلك القبلة وان كان طهارة في الواقع ولو قامت الجماعة الى الصلاة
 فصار منهم خيلاء من عدم الطهارة قيل يكون وينبغي لمن يضطر اليه ان لا يقصد
 باركان الطهارة ولو صعد بثوب نجس وسو واجد للطهارة يكون وفي كل من هذه
 الحائل خلاف ويجوز عدا لا يكون اذا لم يستحل ولو اقدم في بعبه او المرأة او
 جفت عند لا يكون وكذا لو اطلق كلمة الكفر استحقاقا لا اعتقادا الى غير ذلك من العزوة
 والياس **المبين** **كفر** ان يقال ان الله لا يرحم عبدا من عباده لانه
 لا يباس من روح الله الا القوم الكافرون **والاخر** **المبين** **كفر** اذا لاي
 من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل يجوز بان العاصي يكون في النار يابس
 وبان المطيع يكون في الجنة آمن من الله فيكون المعترف كقوله امطعيا كان و
 عاصيا لانه اما آمن او يابس وكال ان من قواعد اهل السنة ان لا يكون احد
 من اهل القبلة والكال ان المعترف من اهل القبلة قلنا هذا ليس بياس ولا آمن لانه
 على تقدير العصيان لا يباس ان يوفق الله للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير
 الطاعة لا يامن ان يحذله فيكسب المعاصي وبهذا اي بالجواب المذكور يظهر
 الجواب عما قيل ان المعترف اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من
 رحمة الله فلا اعتقاد له اذ ليس بمؤمن وذلك اي ظهور الجواب عما قيل لان لاي
 ان اعتقادا اعتقاد الناصر يستلزم الياس وان اعتقادا عدم ايمانه المعترف

بجميع التصديق والاقرار والاعمال بناء على من ابتغى الاعمال لوجوب الكفر غير ان يند
 اي هذا وجميع اي التوفيق بين قولهم انه لا يكون احد من اهل القبلة بذهب وقولهم
 يكون من قال خلق القرآن واستحال الروية وسبنا شيئا من ان يكون وعمره لغيره او اشارة
 ذلك كقول اي من مشكل وتصديق الكاهن مما يخبره عن الغيب كقوله
 لقوله عم من ان كان هنا فصدق بما يقول فقد كذب بما انزل الله تعالى عليه والكاهن هو
 الذي يخرج عن الكواين في مستقبل الزمان ويروي مودة الاسرار ومطالعة عالم الغيب
 وكان في العرب كسب جميع كما من تدعون مودة الامور فبهم اي من كذب من يند عم
 ان له بيتا من الجن وتابعة بيلة اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك اي
 يعلم الامور فبهم اعطيه والغير البارز عايد الى من والمتمم اذ ادعى العلم بالحوادث
 الالهية فهو مثل الكاهن وباطلة العلم بالغيب تفريده الله كاسبيل اليه اي الى العلم
 بالغيب للعباد الا باعلام منه اي من الله والنصوص يدل على انه متفرد بعلم
 الغيب كله كقوله لا يعلم الغيب الا الله وعنده مفاتيح الغيب لا يعلم الا الله وهو سبب
 تخصيص الحسن بقوله ان الله عفو عليم الله ان رجلا الى النبي صلى الله عليه
 وسلم فسأله عنها فمرت لكن لما راوا ان كثير من الانبياء يطلع الغيب من بزة الخسة
 وغيره فخلوا الالة على ان لا يعلم بآياته الالهية والهام بطريق الموجه او الكرامة او ان
 الى الاستدلال بالامارات فيمكن ذلك اي الاستدلال فيه والضمير فيه راجع الى ما فيهما
 ولهذا ذكر في الفوائد ان قول العالم عند رؤية ماله التمر يكون اي يحدث مطرة
 مدعي علم الغيب لا يعلمه كقوله دعوى الختم انما هو بعلامته الاتصال الكوكبية
 وماله التمر من جملة العلامة للخطر ونسبة الحوادث الارمنية الى اتصال الله الفلكية

من قوله لا يعلم الغيب الا الله

لا يعلم الغيب الا الله

في المعانيات خمس علم
 دابة كمن يروي عن النبي
 كسب ادما تغيبه الارحام

مما نطق بالكتاب السماوية حيث قال الله وسخر لكم ما في السما وما في الارض جميعا
 منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون **والله اعلم** **والله اعلم** **والله اعلم** **والله اعلم**
 الثابت المحقق علمه ذهب اليه المحققون من اهل السنة ان الشيء مختص بالموجود ومن
 ان الشئية ترادف الوجود والنبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري
 لم يبايع فيه الا للمفسر القائلون بان المعدم الممكن ثابت في الخارج قالوا للمفسر
 المعدم الممكن ثابت في الازل ثبوتها لا يرتب عليه الآثار ولا يلزمهم قدم الالهي
 ولا امتياز خلق البارئ بها لان الموصوف بالقدم والمخلوقية هو الموجود
 الذي يرتب عليه الآثار لكن يرد عليهم ان ثبوت الشئ في الخارج بلا ترتيبا ر عليه
 غير معقول بل المعقول ثبوته كذا في الذهن وهم لا يقولون به وان اريد ان المعدم
 لا يسم شيئا فهو كلفى معنى على التفسير الشئ انه الموجود والمعدم وما يصلح
 ان يعلم ويجز عنه فالمرجع الى السلك في تتبع موارد الاستعمال **وفي دعاء الاحياء**
للا موات **وصدقتم** اي صدقوا الاحياء عنهم اي عن الاموات **نفخ لهم** اي للاموات
 خلافا للمفسر المسكبان ان القضا لا يتبدل اصل القضايا الفصل تمام الامر وكل من هو
 بما كسبت والمبرجى بول لا يعمل غيره جوابه ان تعلو الرقة بالدعاء والصدقة من القضا
 ايضا لا يتبدل فان كل قدر يجزى على سبب كراهه في امر الحوت والنمل والدعاء من جملة
 الامور التي لا ما ورد في الحديث القضا **الاجابة** **الاجابة** **الاجابة** **الاجابة**
 وقد تواتر في الدعاء السلف فلو لم يكن للا موات نفخ فيه اي في الدعاء لما كان له
 ولما ورد من الادلة قوله يا ايها الذين امنوا صلوا امر بالصلاة على النبي عليه السلام
 فيجب العمرة او كل جزي ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلاة مختص بالانبياء

الشئية مرادف الوجود والنبوت
 والعدم مرادف النفي

دعاء الاحياء صدقتم
 لانهم لم يمتوا

وعما لهم يتبعينهم ولا يشك قولك هو الذي يوقد عليكم ملائكته وكلمه ام اللهم
 صل على الان الصلوة حق النبي عليه السلام والله وليه كما ان يقر في حق الله الى من
 يشاء وقال عمر بن الخطاب من ميت يصلى عليه انه اي جازع من المسلمين يتبعون ما تكلمهم
 يستمعون اي يطلبون له اي للميت لا تشفعوا اي قبل شفاعة من فيه شئ في حق الميت
 وعن سعيد بن عباد انه قال قال رسول الله ان ام سعد ماتت فاي صدقة في حقها
 افضل قال عمر الماء في قبرها وقال سعد لم لا ام سعد وقال عمر الموعود يوم القيامة
 والصدقة تطفى غضب الرب وقال عمر ان العالم والمتعلم اذا قرأ قرآنا في حق الله
 يرفع الاذن بمرة تلك القوة اربعين يوما والا حاديت اي قول رسول الله صلى الله عليه
 عليه وسلم والناظر هو اخبار الصحابة في هذا الباب اكثر من ان تحصى **والله تعالى اعلم**
الدعوى **ويقضى الحاجات** **ادعوه** استجب لكم معناه وحدث في اغفر لكم وتبار
 ادعوه بلا غفلة استجب لكم بلا همة ويقال ادعوه بالاضاءة استجب لكم بالوفاء ويقال
 ادعوه بلا غفلة استجب لكم مع العطاء وقوله وم يستجاب دعاء العبد ما لم يدع باثم
 اي لم يدع حال معارضة الائم وقطعة رحم ما لم يستعمل العزيم ان ربكم حي كريم يستحي
 من العبد اذا رقى بيزه اليه اي الى ربكم ان يريد بها صفرا اي خاليا روى عن النبي
 وقاص رحمه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان لا علم كلمة لا يقولها
 ملوك الافرح عند كلمة اخي يوسف ثم قاضي في الظلم ان لا اله الا انت سبحانك
 ان كنت من الظالمين وفي الآثار من قرأه امر فقال حسرت ان ربنا انبياء الله
 يحيى في قال ابراهيم بن ادهم روى كان في غفلة للناس حين سألوه عن قولك
 ادعوه استجب وانما ندعوه فلا يستجيب قال ما انت قلوبكم من عشرة اشياء اولها

روى عن النبي

من العبد اذا رقى
 بيزه اليه اي الى ربكم

غفلة

عنهم ولم يؤذوا حتى وقروا كتاب الله ولم تعلمون به وادعيتهم عداوة
الشیطان ولو لم يؤذوا وادعيتهم حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتركتم
افره وسننه وادعيتهم حبا كنه ولم يعملوا بها وادعيتهم فوق الناول لم ينتهوا
عن الذنوب وادعيتهم ان الموت حق ولم تستعدوا له وادعيتهم بعبوب
غيركم وتركتم عبوب انفسكم وادعيتهم ان لا تكونوا زرق الله ولا تشكروا وادعيتهم ان
موتكم لا تقربون وادعيتهم ان العدة في ذلك احدى اجابة الدعوات صدق النبي بان
لا يبرهن قلوبهم وقلوبهم الطوية اي تجرد الى نية عاسواه وقام كلوص ان تجرد
العبد عن الارادة بالكلية في يتجلى فيه ارادة الله فيقع كل ارادة لانه ارادة الله
وتحت عزاب لا يباس العبد عن بعضا وعضو القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم
موقنون الواو الكمال لا اجابة اي قبوله واعلموا ان الله لا يقبل الدعاء عن
قلب غافل لاه واختلف الشيخ في انه هل يجوز ان يقال سبحان دعاء الكافر فرفقه
بجمهور لقوله وما دعاء الكافرين الا الاضلال ولانه اي الكافر لا يدعوا الله لانه
لا يعرفه وان اقرب قلما وصفه بما لا يليق به فقد نقص اقراره وما روى في
الحديث اشارة الى جواب سؤال وهو ان يقال ما ورد في الحديث ان قول الله في
التوفيق بينهما من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فيقول على كونه
التمتع بغيره فحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا انما يستجاب وجوزة
بعضهم لقوله صلى الله عليه وسلم ان الميسر ربنا نظره اي امله ولا تمنع سره فاف
الله فك من المنظرين ونذا اجابة واليه اي الى الجواز ذهبوا بالقاسم اكليم
والابو منصور الربوس وقال الصدر الشهيد وبه اي بالجواز فيقول مقول القول

دعاء الكافر يستجاب مظلوما

نقلنا اخبرني النبي صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يخرج من الارض من يشاء من الجن والانس
علاماتها **خرج جرح الدجال** الدجال من الارض وهو ليس بشيء القوي
يقال اذ البشر موه وقيل سمجد جلاله يخرج من بين يدي الارض فيسير فيها و
يقطع اكثر نواحيها يقال جرح فلان الحق فيبا طله اذا غطاه ودخله يومه وكثرته
وكل كتاب دجال قيل ولد في زمن النبي عليه السلام يدل عليه حديث تميم الداري
وقيل تولد في اخر الزمان قال عم يخرج من ارض المشرق يقال **جرح الدجال**
الارض وهي حيوان يخرج من الارض حركها الدجال لا يدري قلبه وذي من
كثرة الشجر وما بين المفضلين انني عزذرا عابدا راع آدم وعين عليه ثم يخرج
ثلاثة ايام فلما خرج **الارض** **ما جوج** **ما جوج** وكان يا جوج رجلا وما جوج
رجلا وبها اخوان من بني يافث بن نوح عليه السلام فكثر نسبا فاستجاب الله لهم
بهم ان معا وقيل بهم الاولون الله ولا يقدر ان على اتيان مكة والمدينة و
بيت المقدس وحرهم يكون بعد وقيل في ما جوج وما جوج كثرتهم وازدادتهم
لانهم كانوا جوج في بعض روى عن الاميرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى
عليه وسلم ان يا جوج وما جوج يجزون السد حتى كما دوايرون شعاع الشمس
قال الذي عليهم ارجعوا فسخروا غدا ولا يقول النساء الله فيعيده الله
كما كان حتى اذا بلغت مدتهم قال الذي عليهم ارجعوا فسخروا غدا ان الله
فيعودون اليه فاذا هم كهيئة حين تركوه فيخرجون فيخرجون على الناس
فيشربون الماء كلها ويحصن الناس فبعث الله نفا اي دوافي قعينهم
فيهلكهم بها **منزل عيسى** **عيسى** عند منارة البيضاء في شرق دمشق

تولد الدجال

ودابة الارض

خروج الدجال

نزل في

عن ابن عباس

باب التوبة كناية عن التوبة

حظن به اجلان

الجنة بفتنة الاركان

ان كان له حور

و في الحديث يكثر عيسى في الارض سبع سنين وليس بين اثنين عداوة ثم يسل
 الله رجايا وامن قبل الشام فلما بقي على الارض احدى قلبه مثقال ذرة من غير الا
 قبضه فيبقى شر الفاس فاحرم الشيطان بعبادة الاوثان **وطلوع الشمس**
من مغربها فهو حق في اي ليل قال نعم ان للتوبة بابا عرضة سبعين سنة وانه
 لا يخلق حتى يطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمن
 واختصاصه بالسبعين اشارة الى قوله نعم اعمارته ما بين ستين الى سبعين
 وذكر العرض لانه اقل من الطول وللا انسان اجل حتما متناه في هذا العالم واهل
 رده على غير متناه في عالم الآخرة والاول عرض والآخر طول وعلق باب كناية عن
 انتهاء عمره واليه اشارة قوله نعم ان الله يقبل التوبة ما لم يغرب وطلوع الشمس
 من مغربها كناية عن معارضة الروح عن البدن لانها امور ممكنة اضر بها الصالح
 اعني النبي صلى الله عليه وسلم وقال خديجة ابي القحافة اطلع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم علينا ونحن ننذر قال ما تذكرون قالوا انك الساعة قال نعم انما
 لن تقوم الساعة حتى تروا نبيا اي قبل الساعة عشرة ايام اى علاما فذكر الرضا
 والرجال والذرية وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وياضوة
 وما جوه وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
 بحزيرة الوب واحرق ذلك نار يخرج من اليمن تطرد الناس الى حشرهم اولئك من انوار
 بعض العلماء بفتنة الاثراك وجوه الرجال بظهور الشر والفساد ونزول
 عيسى بن مريم ذلك وظهور الخمر والصلح قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها
 كناية عن تبدل بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي قيل جعلها على هذه الكناية

من محض العرفان كما في الاحاديث الصريحة في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي
 احاديث وانما في تفاسيدها وكيفيةها فليطلب كتاب التفسير والسيرة
 والتواريخ **والمجتهدة العقلية** والشرعية الشرعية والفرعية والمراد من
 الشرعية الاصلية اصول الكلام والفرعية الفقه **قد حطى** و**قد صيب**
 وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهدة في المسائل الشرعية لا تملك
 فيها اي دليل لها قطع مصيب هذا الاختلاف مبني على اختلاف فهم ان الله
 في كل حادث حكما معينا اى احدى واحدا من مقتضى فذهب المعتزلة والمعتزلة
 الى انه متعبد ولهذا قالوا كل مجتهد مصيب وحكمه اى حكم الله في المسائل الاجتهادية
 ما ادنى اليه راي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون
 لذلك فيها حكم معين قبل اجراء المجتهدين او يكون وح اى على تقدير ان يكون له
 حكم اما ان لا يكون من الله عليه اى على حكم معين دليل ويكون وذلك الدليل
 اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فهذه اربعة مذاهب المتأخرين
 المذاهب الاربعة ان الحكم معين وعليه دليل فانه ان وجده اى الدليل الظني
 المجتهد اصاب وان فقدته اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتة اى الحكم
 لغرضنا اى الحكم وخالفه فلذلك كان المحطى معذور بل جواز البطلان وسعيه
 في طلب دليل الحكم الشرعي فلا خلاف في هذا المذهب في ان المحطى المحطى ليس
 بانم وانما اطلاق في انه محطى ابتداء وانما اى بالنظر الى الدليل والحكم
 جميعا والله ذهب بعض المشايخ وهو في الشيخ ابن منصور واتهم فقط
 اى بالنظر الى الحكم من حيث اخطائه فيه وانه اصاب في الدليل صحت اقامته

المرغبات الاصلية
 اصول الكلام
 في الموعظة الفقه

الفرعية

ن على وجه مستقيم من غير ان يكون له قارة باكل من الاعيان المتوكل
فما عتبروا بالحق والابصار وليس عليه ان علم الحقائق في الاجتهادات اقام
الحق القطعية التي تدل على الحق البتة والدليل على ان المجتهدين قد خطا بوجه الادلة
فوليت فقهنا سليمان والهيمة المحكومة والفتاوى جمع فتوى قيل كان
فهمها لو كان لكونه في داود ودم لوي سليمان وم لا يكون في فيما كان فيه
ولكون كل من الاجتهادين اى اجتهاد داود وسليمان صوابا لما كان لتخصيص
سليمان بالذكر وجب لان كلامها قد اصبحت حكمه اى حين ان يكون الاجتهادين
صوابا ووجه اى فهم الصواب في الاحاديث والآثار الدالة على تدرج الاجتهاد
بين الصواب والخطا حيث صارت متواترة المتعقبات يوم بيان التدرج ان اصبحت
فلك عن صناد وان اخطأت فلك مستمرة في حديث اخر جعل الى الله لتعصيب
اجرين وللمخطى اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضي ان اصبحت فمن الله ولا
تخفى من الشيطان وقد استمر خطيئة الصمات بعضهم بعضا في الاجتهاد
الثاني ان القياس هذا دليل الاجماع مظهر لا مثبت فالمثبت سند القياس
وهو النص فالنات بالقياس ثابت بالنص نعم ينتج ان الثابت بالقياس احد
فان كان كذلك فالجته قد خطى ويصيب والكمال قد اجمعوا على ان القياس
لكن فيما ثبت بالنص واحدا لا يراد به دليل معقول انه لا فرق في العموم
الواردة في شريعة نبينا بين الاشياء فلو كان كل مجتهد مصيبا لم
انقص الفل الواحد بالمتنافيين من الخطاى اى احوته والاباقة والهيمة
والفساد والوجوب وعدم ينع كما ثبت المجتهدين الواحد حجة اكل الشرائع

والثابت حله فلو كان كل منها مصيبا لزم ان يكون العقل الواحد متصفا
بالمناقبين وبما احوته وكل قيل انهم اجمعوا على ذلك بالنسبة الى شخصين
كاختلاف احكام الرسل بالنسبة الى اقوامهم فلو كانت نبينا عليه السلام وان بعث
الى كافة الناس والكافة اسم الله لما كانا كلفا العباد من التفرق ونفسه على
لكن يجوز ان يبعث اليهم باحكام مختلفة ليويدوه قوله نعم علماء امتهم كما نبينا في امر الله
وعام حقيق هذه الادلة والى جواب عن تمسكهم انهم لم يبعثوا في كفاية التلو
في شرح التبيين **ورسل البشر افضل** في فضل الملائكة **ورسل البشر افضل** في فضل الملائكة
افضل فرعا من البشر وعامة البشر افضل فرعا من الملائكة في فضل الملائكة
تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر قبل الاجماع بل بالضرورة واما التفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه الاول ان الله
الملائكة كلهم هو النظم من اجمع الموفى اما اذا كان المأمور ملائكة الارض كما قيل فلما
يثبت فضيلة ادم على الملائكة كلهم بالسجود لادم على وجه التعظيم والتكريم بل
توكله حكاية ارايتك اى خبرنا بالله هذا الذي لمرت على وانا في من خلقته
من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الالهية بالسيء والاعادون العكس
ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله وعلم ادم الاسماء كلها الاية
ان المختص بالفضل المفضل ادم على الملائكة ويزيد على واحدا
التعظيم والتكريم الثالث قوله ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران
على العالمين والملائكة من جملة العالم فان قيل قيل في قوله تعالى ذرية اسرئيل
وان فضلتم على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم في الاله هذه الاية على التفضيل

انبياء يرفع اسمهم على الله واكبر ان تخصيصه لانه معينه لا يدل على كفضله
سائر الالهات وانما شرط الثالث ان يكون موجودا ويحده عليه السلام ما كان موجودا
فوجوده اسم الله لا الملائكة فانهم موجودون في حال وجود الاله امير وال عمران وقصر
من ذلك فلو ان افضل الاله امير على العالمين لغيره منه ان عامة البشر افضل على الملائكة
رسلا او غيرهم بالاجماع لعدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى عامة
البشر مموالا في هذا الذي في ما عدا تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ولا
يخفى جوابا يقال في هذا العلم المحض كيف يكون في قطعية هذا الحكم القطعي
فاجاب بقوله كذا في ان هذه المسئلة طينة يكتفي فيها بالادلة الظنية الربانية ان الاشياء
تفضل للفضل والكمال العلمية والعلوية مع وجود القواني والموانع من الشهوة
والغضب وسنوح الكا جاتا الضرورية التاغلة عن التسلط الكمال والاشكال العباد
وكسب الكمال مع الشواغل الصواني اشق وادخل في الاعمال فيكون افضل
وذهب المعتزلة والعلانية وبعض الاشاعة الى تفضيل الملائكة ومسكوا
بوجود الاول ان الملائكة ارفع من جبروتهم كماله بالفضل ميرة عن مبادي
السرور والآلة كالسنة والفضب وعن طلمات الهيولى والصورة قوية على
الافعال الجينية عامة بالكواشي ماضية وانها من غير غلط واكبر ان من ذلك علم
اصول العلاسفة دون الاسلام لانه الملائكة ليسوا بجزئين عند الاسلام بل
اجسام لطيفة كانه ان الانبياء عليهم السلام موكونهم افضل البشر بغيرهم واستفيد
منهم اي من الملائكة بغيرهم كونه علم شديد القول بغيرهم بل علم وقوله
نزل به بالقران المروي الاين ولا شك ان العلم افضل من المتعلم والى كوا

والايمان بالتعليم من الله والى الملائكة هم المبلغون الثالث انهم ارفع من الملائكة
والسنة بغيرهم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاب الالتفات منهم في التشرى والرتبة
واكبر ان ذلك لتقدمهم في الوجود والى ان وجودهم ارفع من وجود الملائكة ارفع
فالايان لهم اقوى وبالتقديم اولى بالارادة قوله ان يفتك المصح اي عيسى قال
المفسرون الاستنكاف والاشكبار واحد وقيل الكلبي لن يتعظم وقال الاصفهاني
ومقابلين يانف وقال الزجاج اي لن يستنكف الذي يزعم انه الله ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المتربون فان اهل اللسان يعرضون من ذلك القول فضيلة
الملائكة من عيسى وم اذا التماسه مثل اي مثل هذا الكلام التزم من الادب
الى الاعلى لئلا لا يستنكف من هذا الامر الوزير اشتقاقه في اللغة من الوزر
وهو اجل الذي يعقلم به لينجي من الهلكة فالوزير يعقلم الكلك على اية في الآلة
ويجي اليه ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير لم لا قابل بالفضل اي
بالفرق في نفس النبوة بين عيسى وغيره من الانبياء هذا جواب سؤال مقدم
تقديمه ان غاية ما في الباب ان يلزم من هذه الالية ان يكون الملائكة افضل من
عيسى بن حريم ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذين هو المظ
فاجاب بقوله لم لا قابل بالفضل واكبر ان النصاري استعظموا المسيح اي قدوا
اعراضا عظيمة بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عبادة الله بل ينبغي ان يكون
ابنا لله مجردا لا ابدا وقال الله سبحانه والاله والابن الذي له من امه اع
والذي لبعض يربى ابين وبعضه مسود او اوم وحي الموت بخلق باير
عباد الله من بنى ادم فرد الله عليهم بانه لا يستنكف من ذلك اي كونه عبدا لله

ولامن هو علم من اى من المسيح في هذا الحق اى في كونه مجدا واهم الملائكة الذين
لا ب لهم ولا ام لهم ويعتدون بادن الله على افعال اقوى واجيب من ابرار
الائمة والابرص واحياء الموتى فالترى من الادنى الى الاعلى وهو
والعلو انما هو امر التجدد واظهار الانوار القوية للذم مطلق
النشأ شرف في اللغة المكان المرتفع العالي والتميز
فلا دلالة على افضلية الملائكة تم نحن القوية

الابا حبيب بن الحسن بن الحسين بن علي بن ابي طالب
عليه السلام في كتابه في فضائل آل البيت
عليهم السلام في كتابه في فضائل آل البيت

الانوار تبهم احباب الابرار وافقوا النظار
فيما واهوا اليه وزادوا عليهم من ابدى
لا يقرر على اجز بعد اذ علم عدم انا
قد ر عليه

اللا كما فيه مثل النصرة قالوا حللناه
منه على رخصايدته

اللاطافية هم غرور اهل الطراف فيما يعرفه
من السرّية ووافقوا الهنسة في احوالهم
١٢٧

البنيانية اصحاب بيته من سجنان المكتبي
قال شيخنا على صورة اذنه وربع
حلقه في اذن فم ثمانية محراب حنيفة ثم
ابن بن ابي حنيفة

اجا خطية وهو غرور خطية قالوا ابيع انعام
الجواهر واخبروا السر ففعل البعد والبعاد
حب نيتهم تارة رجلا وتارة

اجبانية وهو اعلى من عند الوهاب سبحانه
بغير له بغير قالوا الله منكم الكلام من رب
مروفي وهو خلقه في جميع دوله
الافقه والعبد صالح العبد وكتب الكبر
للاؤنس وكان في اذناه بكتوبه محمد
في الله في الامانة والهدى

الارزاق وهو ما في الارزاق فالو الكفر على
بالحكيم وابن لمع وكوفت الصلوات وقصوا
تخليدتم في النار هود

الشيخ الفقيه المصنف جعفر
قال له الله يعطى علي ظم العظماء
ظم العظماء والمجنيين فانه يعطى
عليه مديون

الاسم عينية و لهم الذين اتبعوا الايام العاشر
 بصفوا الصادق و قد ذهبوا ان اسم لا يوجد
 ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز
 وكذلك جميع الصفات في قوله

البداية في معرفة جود الباء على الهمزة

البيانية هو ابو سعيد خراساني قالوا
الايام هو ال قرار والحديد وبا جاي
ووافقوا القدرية با كندا فقال العباد
اليهم

الحج و ذية اصحاب بخار و ذقوا بالهوى
 ع النبي عم في الامة على علي رضه و رضه لاسية
 و كذا الصالحين في الفقه و تركم الله اعي على
 بعد النبي و عم

اجبرته اسناد فل العبد الى الله المجبرية
اشارة منوطة بينت للعبد كمال العجز
كل الامور في الامانة لا يشك في كمالها

الجعفرية اصحاب جعفر مرتضى ابن حنبل وفتوا
 الاسكافية وازدادوا عليهم ان في حق الله
 ثم موثر في الزنادقة والمجوس والباطل في الامم
 حجة النبي صلى الله عليه وآله المعبر في حجة النص وحق
 حجة فاسد في حق النبي صلى الله عليه وآله

الحیطة و هو العبر جابط و هو الصیغ فاعلا
للعالم الهاد قديم او اسبق و قد نبذ و هو المسح
والبحر و انك یاسب الهاد فی الاقفا و المهاد
بنو له تها و جاء ربك و الملك صفا و هو المعنی
تقوله ان الله خلق ادم علی صورته
و هو العبر

الحكمة هو خير ادرک و افوا بموت فمادها اليه
من البدع الا انهم قالوا اطفا الكفا في كفا
الحقيقة اصحاب خلف حاربي حكوا به لطلال
الشر كثر في النار يد عمل و سرک

الزراعة ووزارة التعليم قالوا
بمكوث صفات الامم في

التفتية وشمس بن محمد وشمس بن محمد
الآن في أفند
لا

السبانية هو شيخ ابن سينا
قالوا يا جبر وكن القدر
لن

الصلوة هو عبادته التي
 اسمها تجارده كمن قال
 اسم واستجاره بتوحيده
 وبريائه اطفاله حتى ينلوا
 فيدعوا الى الاسلام فيقولوا
 لا اله الا الله

هكذا حية دله احيان اسمه من عاداته
عبد الله بن جعفر ذي الجناحين ما توالى ال واه
تحتاج فكاك سارحة في آدم ثم في
ثم في ال بناء والاقية حتى انظر على
اولاده آتلتهم ثم الى عبد الله

بجارية احمى من احمى حانوا الى ايام
في القدر ان كونه افعال العمل مخلوقه في
وفي كونه الكثرة في قبل العمل
الحقيقة و هو ابو خض / ابن المقدم
على الائمة ان بين الائمة والشرك
موقفه امدف لنا حصة من اسطة
بينها

فأولاً
الخطبة هو الخطبة السدي
التي ابتداء والخطبة بني
وهو لا يتخلو سداة الزور
لما افقتهم على الغيهم فأولاً الحجة
ينعم اليك والتمار لاهما
لوت

الرغوانة قالوا كلامه غيره وكل ما غيره فلو
 في قال كلامه غير فلو فقد كـ

السبعة هم الذين سيوا عليا وقتلوا ابا امام
بعد رسول الله واعقبوا ابا امام لا يخرج عنه
ام في اهل البيت

الصالحية لهم الصالح واهم
جوزوا قيم العلم والقدرة والسمع
والبصر في الكسب وجوزوا
طوبى لهم في اعراض
كلها لوت

باز هم با وجود این که
 در الواعده فراد علیه تقیم
 التعلیم و ترویج

الغنية واهلها من يكون حتى انما
 لا تفتقر الى شيء الا اعتقدنا في دعوتنا
 او نام وحياتنا كما نفوس على الماء

الخرا بية قوم قالوا انهم شبه بلي في الواس
 والراب فبعت ابيهم الى علي فخط جبرائيل
 فيلصقوه جبرائيل بنو به جبرائيل

الرجسية قوم تولوه لا يفرح الا
 معصية كما لا ينفع في الكفر طاعة

المسكونية هم كاطارية الا ان المومنين
 عطفهم على الله جميع اسما وصفاته
 ومن لم يوفى كواكب فهو جليل لا يوسر

المختصر رتبة هو اذ يفسر القائل قالوا ان
 لا ينفع البلاء في الجنة رجل اولا بما لا يدرى الامام
 والدار رجل اولا بالفضل واهلها مام

النجارية اصحاب قمر جبرائيل في مواضع
 لا على الشدة في خلق افعال دافه الا فاعلم
 مع الغر وانه العبد يكتف به ويا فاعلم

في خلق الصفوة الوجوه دية وحمد و
 الكلام ونفي الرواية موصوف

الوصفية اصحاب في حذيفة واهل
 عطا قالوا انهم الصفوة كما تسمى ويحمد
 العشرة الى العبد موصوف

الطهارة بية هو من مبرر والوطني قالوا ان
 والامر لم يخلق بدو قالوا لا دلالة في الواة على
 حلال وحرام الامامة لا ينقص احد

الغنية واهلها من يكون حتى انما
 لا تفتقر الى شيء الا اعتقدنا في دعوتنا
 او نام وحياتنا كما نفوس على الماء

الخرا بية قوم قالوا انهم شبه بلي في الواس
 والراب فبعت ابيهم الى علي فخط جبرائيل
 فيلصقوه جبرائيل بنو به جبرائيل

الرجسية قوم تولوه لا يفرح الا
 معصية كما لا ينفع في الكفر طاعة

المسكونية هم كاطارية الا ان المومنين
 عطفهم على الله جميع اسما وصفاته
 ومن لم يوفى كواكب فهو جليل لا يوسر

المختصر رتبة هو اذ يفسر القائل قالوا ان
 لا ينفع البلاء في الجنة رجل اولا بما لا يدرى الامام
 والدار رجل اولا بالفضل واهلها مام

النجارية اصحاب قمر جبرائيل في مواضع
 لا على الشدة في خلق افعال دافه الا فاعلم
 مع الغر وانه العبد يكتف به ويا فاعلم

في خلق الصفوة الوجوه دية وحمد و
 الكلام ونفي الرواية موصوف

الوصفية اصحاب في حذيفة واهل
 عطا قالوا انهم الصفوة كما تسمى ويحمد
 العشرة الى العبد موصوف

الطهارة بية هو من مبرر والوطني قالوا ان
 والامر لم يخلق بدو قالوا لا دلالة في الواة على
 حلال وحرام الامامة لا ينقص احد

Süleymaniye U. Kütüphanesi			
Kitap	Yeni	Eski Kayit No	
111	111	111	



